

上篇 逻辑史的回眸与易学逻辑

第一章 近现代逻辑史的回顾^①

第一节 回眸中国近现代逻辑学的建立

一、“西学东渐”与“逻自觉”

西方称之为“逻辑”的东西，在我国是随明末的“西学东渐”才开始逐渐出现的。这是中国学者经中西比较而在文化上自觉建设的结果。但今天看来，这种自觉的建设远未进行到底。至今为止，无论是夸大中国逻辑或是贬低中国逻辑的学者大多犯了一个通病，就是以西方逻辑的标准来裁定中国逻辑，也就是在逻辑的研究上犯了比附的毛病，在对不同民族的思维方式或逻辑学的研究中太过于强调共性而忽视了个性的研究。

本文所指“中国近现代”，时间限定在 19 世纪中叶至 20 世纪中叶。

本节中的某些提法，受启发于汤一介先生 2002 年 10 月在南开大学的演讲。

中国古代的学术分类大致可以分为“经、史、子、集”几种。16世纪明朝末年，随基督教耶稣会的传入，西方科学文化开始在中国的真正传播。这首先引起了中国有识之士的注意，他们站在文化自觉的立场上严肃地审视中西文化上的差异，开始注意到中西文化方法的不同。1607年，徐光启在与利玛窦合译并出版了欧几里德《几何原本》的前六卷后，对书中所述公理方法大为赞赏，称这种方法是“不用为用，众用所基”。^①他还说道：

“下学功夫，有理有事。此书为益，能令学理者祛其浮气，练其精心；学事者兹定其法，发其巧思，故举世无一人不当学……能精此书者，无一事不可精；好学此书者，无一事不可学。”^②

他还形象生动地说道：

“昔人云‘鸳鸯绣出从君看，不把金针度与人’。吾辈言几何之学，政与此异。因反其语曰：‘金针度去从君用，未把鸳鸯绣与人’。若此书者，又非金针度与而已，直是教人开矿冶铁，抽线造针，有时教人植桑饲蚕，涑丝染缕。有能此者，其绣出鸳鸯，直是等闲细事。然则何故不与绣出鸳鸯？曰：能造金针者能绣鸳鸯，方便得鸳鸯者，谁肯造金针？又恐不肯造金针者，菟丝棘刺，聊且作鸳鸯也！其要欲使人人真能自绣鸳鸯

王重民著：《徐光启》，第50页，上海人民出版社1981年版。

明·徐光启著：《几何原本 杂议》，《徐光启集》第76页，上海古籍出版社1984年版。

而已。^①

1627年，李之藻和傅泛济合译完成了第一部西方逻辑学著作，这是一部由传教士带入的17世纪葡萄牙高因盘利大学耶稣会士的逻辑学讲义，主要叙述演绎逻辑，原名是《亚里士多德辩证法概论》。原书共25卷，他们只译了前10卷，定名为《明理探》。但由于此书过于烦琐，影响不大。在此以后，又有几部逻辑学著作问世。19世纪末期，中国在经历了两次鸦片战争的现实痛苦，以及由此产生的“中西”、“古今”、“体用”一番争论之后，开始注意到中西的差异，不仅是枪炮轮船的差异，更为重要的是在于文化上的差异，以及产生这种差异的文化表层下面的思维方式的不同，由此逻辑学开始受到重视。1905年，严复翻译了英国著名的哲学家、逻辑学家J.S. 弥尔（旧译穆勒）所著的介绍西方归纳逻辑为主的逻辑学专著，原名《逻辑体系》，译名为《穆勒名学》，并在翻译时加了很多按语，阐发他本人对西方逻辑的看法，影响很大。

西方逻辑的输入在客观上刺激了中国的学者，他们抱着由比较而自觉的态度来审视这一西方传入的科学，他们怀着对民族负责任的心态，由对文化的比较，进而上升到文化建设上的自觉。他们翻遍中国古典学说，最后把目光的焦点集中在先秦的名辩学上。继西晋鲁胜之后，像章炳麟、梁启超、胡适、章士钊等一些近现代的杰出学者，重新开始对中国先秦名辩学进行整理、比较和研究，把名辩学当成是可以和西方逻辑相媲美的中国逻辑。不仅如此，为了说明文明古国在文化上所具有的先进性这一特点，他们又重新拾起了自唐代玄奘介绍到中国来的印度因明学，把因明学看成是印度逻辑

① 明·徐光启著：《几何原本 杂议》，《徐光启集》第78页，上海古籍出版社1984年版。

辑。由此，世界三大文明古国的三大逻辑传统建立起来了，也可以进行比较研究了，而且是“开创了中国逻辑史研究的新篇章”。^①这一时期，出现了一些专门的逻辑学著作，如章炳麟的《国故论衡·原名》、《国故论衡·明见》，梁启超在《子墨子学说》中的《墨子之论理学》，胡适的《先秦名学史》，章士钊的《逻辑指要》等等。这一时期的最大成就，就是我们通过世界上三大逻辑传统的比较，找出了中国自己的逻辑学说，抬高了国逻辑史的地位。其实这一点也是非常不简单的，因为在西方逻辑传入之前，中国的逻辑根本就没有从“经、史、子、集”的传统分类中分离出来。因此，清末民初以来的先贤们对三大逻辑传统的比较研究，毫无疑问是他们在文化建设上的自觉与努力的结果。

虽然上述先贤们的努力是非常精彩的和成果卓著的，但是这种努力只是建立“中国逻辑”的第一步，因为衡量逻辑的标准是西方的。西学输入后中国知识分子的普遍心态，就是为了建立与西学相匹配的学问而只是寻找中学中与西学具有共同性的东西，却丢掉了本民族具有的特殊性的东西。所以，我们说中国逻辑的研究在严复、章炳麟、梁启超、章士钊、胡适等那里只是走完了第一步。实际上，中国逻辑研究的这种态度与当时文化的整体情况以及与当时文人的整体心态密切相关。在总结中国现代学术的发展时，有人说道：“中国现代学术的建立基本上是由西方人发展起来的知识模式的整体引入，对于中国文化来说，这是一个无法回避的学习过程和探索过程。”^②确实，这个过程虽然在表面上看起来是做的中西文化上的比较功夫，但其实质却是中国文化“委心”于西方文化，

① 温公颐、周云之撰：《中国逻辑史》，《中国大百科全书·哲学·Ⅱ》，第1202页，中国大百科全书出版社1987年版。

② 陈鹏著：《“清华哲学学派”与“学的自觉”》，《哲学动态》2002年第4期。

被西方文化强行地改造了，其过程虽然痛苦，但确实是文化发展的实际过程。

二、“西化”逻辑观与“民族”逻辑观

近现代的逻辑学建设存在两种相反的观点。

一种观点是在逻辑学的研究中以西方的标准来裁定中国逻辑，这是一种“西化”的逻辑观。在对古代名学与墨家辩学的研究中就存在这样的观点，并成为风行一时的代表。

例如，把墨家辩学等同于西方逻辑。梁启超、胡适等持此说。

“西语的逻辑 墨家叫做‘辩’。(梁启超)^②

“墨子所谓辩者 即论理学也。(梁启超)

“Logic”之原语 ……今从东译通行语，作论理学（梁启超）^④

“这六篇《墨辩》乃是中国古代名学最重要的书。古代本没有什么‘名家’，无论那一家的哲学，都有一种为学的方法。这个方法 便是一家的‘名学’（逻辑）（胡适）

上述标题中“西化”与“民族”不同于近现代文化建设中“西化论”与“民族主义”，本文所讨论的主旨只是近现代逻辑学建设过程中的不同观点。虽然从历史发展的客观进程来看，不同的逻辑观不可避免地与文化建设中的政治倾向有些关联，但又不尽相同。但是这些并非本书的中心内容。因此，所用“西化”与“民族”，只是借辞以说。

② 梁启超：《墨子学案》，《中国逻辑史资料选·现代卷》下册，第5页，甘肃人民出版社1991年版。

梁启超：《子墨子学说》，《中国逻辑史资料选·近代卷》第304页，甘肃人民出版社1991年版。

梁启超：《附墨子之论理学》，同上书，第303页。

胡适：《中国哲学史大纲（卷上）》，《胡适学术文集·中国哲学史》上册，第130页，中华书局1991年版。

“《小取》是一篇关于逻辑的完整的论文。”（胡适）^①

这种方法是逻辑观上的“据西释中”，就是以西方逻辑为参照标准，在《墨经》中寻找与西方逻辑的对应点，也就是“比附”^②的方法。该方法在当时虽然在客观上起到宣传逻辑的作用，但是其最大弊病在于忽视了中国逻辑自身所固有的特点，其远期结果就是至今依然在学术界有一些市场的“中国古代无逻辑”的怪论。

但是，当时并非所有的学者都同意“西化”的观点。张东荪就是一例。他从文化的角度来解释逻辑，不把西方的思维模式视为人类普遍的思维模式，同样也不把西方的逻辑视为“惟一的逻辑”，相反认为既有不同的文化，就可以有不同的思维模式。他说：

“西洋哲学上的问题大半不是中国人脑中所有的问题。我因此乃觉得西方与东方在心理上，换言之，即在思想的路子上，确有不同。根据这一点，又使得我不得不承认西方人所有的知识论不能不加以修正。因为西方人的知识论是把西方人的知识即视为人类普遍的知识，而加以研究。然殊不知西方人的知识仅是人类知识中之一种而已，在此之外，尚确有其他。”^③

他还说：

“我以为不但中国人，即中国以外的其他民族，如果其文

胡适：《先秦名学史》，同上书下册，第 842 页。

梁启超在《附墨子之论理学》中曾讲道：“以欧西新理‘比附’中国旧学。”参见《中国逻辑史资料选·近代卷》第 302 页，甘肃人民出版社 1991 年版。

转引自张汝伦著：《现代中国思想研究》，第 490 页，上海人民出版社 2001 年版。

化与西方不同，自可另用一套思想程式。这种另外的一套依然不失为正确的与有效的。’^①

张汝伦认为张东荪在中西思想文化的比较上，“明确提出要比较而不要比附”。^② 比较的意义在于既比较相同，又注重不同；既关注共性，也关注个性。而在逻辑的比较研究中，关注个性尤为重要。因为只有找出个性，才能有助于中西逻辑的相互沟通、相互理解，才能促进逻辑的发展，否则只能使逻辑的研究陷于画地为牢，无助于逻辑知识增进的需要。张东荪主张“比较以见其相异更为重要”。^③ 张汝伦对其评价道：

“如果有不同的思维模式的话，那么逻辑自然也不可能是‘惟一的’。我们现在之所以对墨经或名家的逻辑感到难以理解，很可能是因为我们的思维已被起源于西方的逻辑给限定了。这里面并不存在思维的低级阶段与思维的高级阶段的差别，而是思路或思维范式的不同。相比之下，如果按照胡适的路子，用西方逻辑的观点去理解和解释墨经与名家的逻辑思想，当然可以一新耳目，但总有不少重要的、原创的东西被遮蔽或与此格格不入。”^④

张汝伦确有真知灼见。“比附”的研究方法，不仅会丧失掉中国人

转引自张汝伦著：《现代中国思想研究》，第 492 页，上海人民出版社 2001 年版 另参见张东荪：《不同的逻辑与文化并论中国理学》，《中国逻辑史资料选·现代卷》上册，第 358 页，甘肃人民出版社 1991 年版。

^② 转引自同上书。

参见张汝伦著：《现代中国思想研究》，第 493 页，上海人民出版社 2001 年版。

^④ 同上。

几千年以来文化传统中的那些宝贵闪光的东西，丧失掉自身固有的逻辑思想的特色，而且最终结果正好出于“比附”创造者相反的愿望，导致“中国古代无逻辑”的怪胎产生。

一个民族的传统逻辑与这个民族的传统是分不开的。中华民族在数千年的历史中曾经创造了丰富的人文思想，取得了辉煌的自然科学成就，这与中国古代逻辑的指导作用是分不开的。关于这点我们会在本书后边的论述中看到。当然，不能用今天西方逻辑的成就与中国古代逻辑相提并论，在逻辑观上坚持历史主义的态度是必要的。那种认为自古至今，无论东方还是西方只有一种逻辑的观点是站不住脚的。这又使我们不得不又提及张东荪。他说：

“逻辑是由于文化的需要逼迫出来，因而不是普遍的与根本的，没有‘惟一的逻辑’而只有各种不同的逻辑。”^①

“用文化来解释逻辑，把逻辑的先在性，最高性，普遍性，必然性都取消了。”^②

张东荪的话在今天看来依然是深刻的，在那个可以说是比附“盛行”的年代，他能保持一种独立与清醒是难能可贵的。但是不能不指出，虽然张东荪在逻辑研究观上坚持“民族”化的原则，但是由于他对逻辑特殊性的关注，却忽视了逻辑作为人类科学的共同性，这不能不说是他的弊病之一。

转引自张汝伦著：《现代中国思想研究》，第492页，上海人民出版社2001年版；另参见张东荪：《不同的逻辑与文化并论中国理学》，《中国逻辑史资料选·现代卷》上册，第358页，甘肃人民出版社1991年版。

转引自张汝伦著：《现代中国思想研究》，第492页，上海人民出版社2001年版。

总的来说，这一历史时期中国逻辑学的发展印象就是，中国逻辑学的研究虽然在西方逻辑学的输入和刺激之下获得了较大的发展，但是仍未能十分准确和完整地把握中国自身文化传统下的逻辑学。

第二节 现当代中国逻辑研究的简单回顾^①

20 世纪 50 年代以后，尤其是 80 年代以后，我国的中国逻辑史研究无论是在深度上还是在广度上，都取得了长足的进步，但是也存在不少问题。

从深度上讲，20 世纪 50 年代以后，尤其是 80 年代以来的中国逻辑史研究一方面承袭了自 19 世纪末期以来的对中国名辩学和因明学的研究路数，另一方面又加深了这一方面的研究，出版了多卷本的《中国逻辑史研究资料选》和诸多的中国逻辑史教材、专著，以及名辩逻辑和因明逻辑的专著，发表了大量的文章。从广度上讲，拓宽了中国逻辑史研究的范围。80 年代后期以来，中国逻辑史研究的眼界开始扩展了。这表现在一方面我们扩展了中国逻辑史研究的对象范围，诸如开始研究易学推理中的逻辑、传统数学中的逻辑以及伦理学、政治学和语言学中的逻辑等，研究的工具也不仅限于传统逻辑的方法，开始尝试运用现代逻辑尤其是数理逻辑的工具。再有，非常重要的一点是中国逻辑史的逻辑研究观发生了变化。90 年代中后期以后，崔清田先生接续了温公颐先生注重文化，尤其是

^① 本文所界定的“现当代中国逻辑”的时间跨度为：20 世纪 50 年代以后至今。

语言对逻辑的影响，以及张东荪先生关注逻辑与文化相互关系的研究思路，对中国逻辑史研究方法进行了认真的反思，提出了中国逻辑史研究的三原则，即“历史的分析与文化的诠释”、“逻辑的共同性与特殊性”、“求同与求异”，这在国内外产生了一定的影响，对中国逻辑史的研究起到了一定的推动作用。

这一时期的主要成就就可以大略概括为以下几点：

第一，批判了中国古代无逻辑的怪论。1917年胡适在美国哥伦比亚大学的博士论文《先秦名学史》（英文版）是研究中国逻辑的第一部断代史专著，影响很大。但是由于胡适受到他的老师杜威的实用主义哲学影响，始终以西方哲学的方法来解释中国古代逻辑，“引起了多种多样对中国逻辑史所作的取消派的说法”，^② 同时也无法厘清哲学和逻辑两者的界限，“其论述反而越来越无法切中要害，偏颇与失误越来越多”。^③ 鉴于此等情况，汪奠基在1961年说道：

“所有过去这些对待中国逻辑史的虚无主义思想，正反映了半封建半殖民地旧中国的社会形态。他们剽窃了外国哲学史的教条，来忠实地替帝国主义哲学史家伪造‘中国没有逻辑科学’的谎言。”^④

“我们重视对希腊逻辑科学的研究，但这并不等于说要以古希腊逻辑史代替我们自己民族的逻辑科学历史，或者把自己

本文所论及的是中国逻辑史的成就，主要是指那些与本书主旨相关的成就。

② 《中国逻辑思想论文选（1949—1979）》，第5页，生活、读书、新知三联出版社1981年版。

③ 《周文英学术著作自选集》第147页，人民出版社2002年版。

④ 《中国逻辑思想论文选（1949—1979）》，第6页，生活、读书、新知三联出版社1981年版。

民族语言表达的思想特征，勉强比附不同类型的逻辑思想学说。^①

汪奠基还在其《关于中国逻辑史的对象和范围问题》一文中对中国逻辑史研究中的两种错误观点提出了批判：指出如果在中国逻辑史的研究中丝毫不加分析地套用西方逻辑的原则，一味死板地寻找与西方逻辑同样的逻辑思维及其法则的学说，就不能保留中国逻辑学说遗产的成绩；如果盲从旧历史儒家有关对名家墨家的不实说法，也同样会“造成两千年来中国无逻辑学说的反历史的谬论”。^②

刘培育、周云之、董志铁正面指出：

“我们的祖国是个有悠久历史、有丰富文化遗产的伟大国家，我们的民族是勤劳智慧的民族。早在两千多年前，中华民族的逻辑思想就在世界上秀峰突起，大放异彩，堪同古希腊、古印度的逻辑相媲美。中华民族的历史给我们留下了十分宝贵的逻辑遗产。”^③

上述“中国有逻辑”的观点代表了1949年以后的主流观点。中国既然自先秦以来就有逻辑，那么自然就有一个逻辑发展的历史。接下来顺理成章就是对第二个问题的研究及成就。

第二，确定了中国逻辑史的含义、对象及研究范围。关于如何认识或者说是定义中国逻辑史以及如何确定它的研究对象和范围的

① 汪奠基著：《中国逻辑思想史》第4页，上海人民出版社1979年版。

《中国逻辑思想论文选（1949—1979）》，第12页，生活、读书、新知三联出版社1981年版。

③ 同上书，第1页。

问题，汪奠基认为：

“中国逻辑史，就是研究所有留在旧中国哲学和一定的科学思想范围内的、有关形式逻辑及辩证法方面的思维形式法则及思维理论认识的发生和发展的历史——包括西藏因明与自唐以后翻译的外国逻辑。”^①

“具体地分析起来，这个定义包含中国逻辑史对象和范围的三个方面：

（一）主要探索自先秦以来……所有留在旧中国哲学认识方面的有关逻辑思想法则及其理论认识的学说发生和发展的具体情况：

……

乙、中国逻辑思想表现在各科学认识中或在有关各学说中的作用、任务和发展的情况：

1. 研究中国逻辑思想与中国历代有关自然科学的思想方法，尤其是……象数演绎推论……”^②

值得一提的是，上述观点是汪奠基于 1957 年提出的。其中明确地讲到要注意研究中国古代逻辑思想在各有关学说、在古代自然科学思想中的作用，还特别提出了要研究“象数演绎推论”。汪奠基在其所著《中国逻辑思想史》（上海人民出版社 1979 年版）中还专列“汉魏天文历数与医学、农学书中的逻辑方法”一章，而且还对“宋初象数推论的演绎思想发展”作了专节的讨论。

^① 《中国逻辑思想论文选（1949—1979）》，第 9 页，生活、读书、新知三联出版社 1981 年版。

^② 同上书，第 9—10 页。

在这一问题上，李匡武认为：

“中国逻辑史应当主要指中国逻辑学说史，而不是广义的（中国）逻辑思想史，更不是狭义的（中国）逻辑思想史。”^①

刘培育认为：

“中国历史上的逻辑思想，指的是中国各个历史时期的全部逻辑思想，即各该历史时期人们关于思维形式及其规律的全部认识成果。中国逻辑思想史，则是研究中华民族各种逻辑思想发生、发展的历史。”^②

崔清田认为：

“逻辑思想属于中国逻辑史的研究范围。”^③

上述观点虽有不同，但重要的是都讨论了有关中国逻辑史的定义、研究对象和范围的问题，推动了中国逻辑研究的深入发展。

第三，探讨了研究中国逻辑史的方法。这一时期的中国逻辑史的研究，还特别注重方法的研究。汪奠基同样在 1957 年时就认为，要打破传统中国逻辑史研究囿于伦理政治的窠臼，要同自然科学的认识命题紧密结合。他说：

① 《中国逻辑史研究》（中国逻辑史第一次学术讨论会文集）第 3 页，中国社会科学出版社 1982 年版。

同上书，第 55 页。

③ 同上书，第 71 页。

“必须结合中国自然科学认识的历史成果，深入研究中国逻辑思想方法的历史特点……中国古代逻辑思想最显著的历史特点，就是因为所有逻辑论争的命题，都与当时自然科学认识的命题密切结合在一起。《庄子·天下篇》列举了惠施、公孙龙们提出的二十几个命题，其中绝大部分都属于古代数理自然科学的理论问题。’^①

“必须结合中国数学思想方法来研究中国逻辑史上所有表现演绎思想形式的历史特征。’^②

汪奠基真可谓慧眼识珠，而且极具科学的开放精神。逻辑作为方法论，不仅对先秦名墨等诸家人文思想产生影响，而且必然要与自然科学发生紧密的联系。如果只注重对古代伦理政治思想的逻辑研究，而忽略自然科学中的逻辑思想，则如车之两轮失其一，结论只能是偏颇的。

对此，汪奠基认为：

“如果只是坚持教条主义的‘名家’历史划分，那一定会取消许多逻辑科学思想的历史资料，使整个中国逻辑思想遗产，受到极大的损失。’^③

刘培育认为，中国逻辑史研究应该以实事求是为基本原则，以思想阐发与文字考辨相结合，既要用现代逻辑的工具去分析和评价逻辑

《中国逻辑思想论文选（1949—1979）》，第18—19页，生活、读书、新知三联出版社1981年版。

② 同上书，第20页。

③ 同上书，第22页。

史上的问题，又不能单纯以现代逻辑为标准苛求古人，将古代逻辑思想现代化。^①

崔清田认为：

“（一）在中国逻辑史的研究中应坚持严格的历史性……其一……不能夸大，或缩小中国逻辑科学的历史成就……其二可以借鉴外国逻辑，但不应用某种模式塑造中国逻辑……思维的逻辑工具是和民族的语言表达密切结合的。而世界各民族的语言各有其社会历史的不同特点，因而在逻辑的组织结构上就不能完全相同。我国逻辑的名和辞，就不全等于西方逻辑体系的概念和判断……（二）应当从联系和发展中研究中国逻辑史……阐明不同时代的逻辑与该时代的政治、经济、哲学、科学等的联系，提出逻辑理论或思想得以出现或发展的根据。”^②

以上是崔清田于 1980 年 12 月在广州举行的中国逻辑史第一次学术讨论会上提出的观点，从中我们已经看出他在 20 世纪 90 年代以后明确提出的“历史的分析与文化的诠释”、“逻辑的共同性与特殊性”、“求同与求异”的逻辑观的端倪。

张志建、董志铁在《试论严复对我国逻辑学研究的贡献》一文中，借对严复的评价引出他们自己对中国逻辑史研究方法的看法。

“严复结合西方逻辑，研究中国逻辑思想，并肯定中国古代有着丰富的逻辑思想，这是正确的，也是可贵的。但他对中

参见《中国逻辑史研究》（中国逻辑史第一次学术讨论会文集），第 58—60 页，中国社会科学出版社 1982 年版。

同上书，第 72—74 页。

国逻辑思想研究是不深的，更谈不上什么全面系统了。他不懂
得在西方逻辑与中国古代名辩思想之间既有共性的一面即逻辑
的全人类性，又有其差异性的一面即民族特点。’^①

第四，对中国古代逻辑中的“类”及“推类”的重视。这一时
期的中国逻辑史研究中，对“类”及“推类”的研究开始得到关
注。

上述所引汪奠基于 1957 年所撰的《关于中国逻辑史的对象和
范围问题》一文中，还对“类”及“推类”问题作出了分析。他指
出，“科学分类”的概念是中国逻辑思想中的“优良传统”，而且这
种“优良传统”在中国古代文化中发挥了重要作用。他说：

“在秦汉以后，仍然不断地得到不同程度的发展……在秦
汉迄两宋的天文、历象、自然、生物、医、农、及舆地等科学
不同的认识之下，得到许多‘分类’的科学概念的划分。并且
引起了不少有关逻辑思想认识的论争。”^②

“譬如‘类比法’，在中国古代科学上占有极重要地位……
这种思想方法，在中国哲学和逻辑上，发生了很大的作用。”^③

汪奠基进一步指出，中国逻辑史上，墨派逻辑强调“类取类予”的

① 《中国逻辑史研究》（中国逻辑史第一次学术讨论会文集）第 315 页，中国社会科学出版社 1982 年版。

《中国逻辑思想论文选（1949—1979）》，第 19 页，生活、读书、新知三联出版社 1981 年版。

③ 同上书，第 19 页。

科学归纳，儒派的逻辑独重视“连类引喻”的类比法。^①他还在1961年所撰的《丰富的中国逻辑思想遗产》一文中，对中国古代逻辑的“类”、“知类”、“别类”等作了比较仔细的研究，认为“类”不仅统摄概念的包含关系，也具有概念的辩证关系；在类比推理中比较重视经验，并不完全相信推理本身得到的结果，所以像墨家的“类取类予”、“以类行之”这样的“别类”推理“是一种经验事实跟理论推知相结合的方法”；从“知类”、“别类”的理论出发，在社会政治问题上所运用的是“演绎—归纳混合推论的形式”；“对‘推类不悖’的说法并不完全坚持，演绎推知的方法还往往被排斥”。^②汪奠基的这些对古代逻辑中“类”问题的研究，很具有前瞻的意义。

吴建国在其所撰《中国逻辑思想史上类概念的发生和发展》一文中对出现在《尚书》、《周书》、《诗经》、《左传》、《国语》中的“类”进行了比较全面地分析和梳理，对《墨经》中“类”的学说进行了认真地分析，这些工作具有重要的意义。但是文中却说“在我国最古老的记载：《甲骨》、《金文》、《易经》等文献中都还没有发现‘类’字”，^③这种简单的结论则显然有悖实际情况。

周云之、刘培育在他们1984年12月合著出版的《先秦逻辑史》中，在论及孔子的逻辑思想时，特别列出“孔子的正名思想和类推方法”一节，并对孔子逻辑思想中的类推方法，如“能近取譬”、“举一反三”等作了详尽的分析。^④在论及“先秦逻辑的来龙

参见《中国逻辑思想论文选（1949—1979）》，第20页，生活、读书、新知三联出版社1981年版。

② 同上书，第25—26页。

参见同上书，第61—86页。

参见周云之、刘培育著：《先秦逻辑史》，第30—38页，中国社会科学出版社1984年版。

去脉”一节时，他们说道：

“中国古代逻辑从哪里萌发？……一是作为逻辑范畴的类概念的形成；二是相当于概念的名的提出。”^①

将“类”的产生看成是中国古代逻辑的发萌，可谓抓住了中国古代逻辑的主脉。在这本书中，他们还分析了先秦古书中“类”字的含义，分析了《墨子》一书中与“类”相关的逻辑理论；^②他们在“先秦逻辑的主要贡献”一节中指出，先秦逻辑总结出许多具体的论辩形式，如以类度类……包括了类比”。^③

周山在其1988年所著的《中国逻辑史论》一书中，对《墨经》中的“类推”作了较详尽的研究。他指出，在《经上》、《经说上》、《经下》、《经说下》四篇中，为了保证类推的正确性，对三个值得注意的问题作了专门分析、研究。

“一是‘同异交得’。二是‘异类不比’。三是‘类之大小’。”^④

他在该书的“《小取》推理论”一章中，认真分析了《墨经》中的推理的特征和产生谬误的原因：

“《小取》所论七种推理中，辟、侔、援、推四种推理，均

参见周云之、刘培育著：《先秦逻辑史》，第299页，中国社会科学出版社1984年版。

^② 同上书，第300—301页。

^③ 同上书，第309页。

周山著：《中国逻辑史论》，第203—205页，辽宁教育出版社1988年版。

属‘类推’之列。’^①

“‘行而异、转而危、远而失、流而离本’的弊病说明，在作辟、侔、援、推四种形式的‘类推’时，必须仔细地审查类比双方的具体情况，不能不加分地随意使用。’^②

董志铁在其所著《名辩艺术与思维逻辑》一书中，在分析古代逻辑的推理理论时，单独列出一节对“类”作了详尽而深刻的分析，认为“类”是古代逻辑推理“说”的基础。^③他说：

“中国古代名辩学对于‘类’给予了充分的重视，这可以从墨子、荀子、后期墨家、韩非、《吕氏春秋》乃至《淮南子》的论述中看到。’^④

他还指出上述史料中的一个重要观点，即“类可推又不可必推”，涉及了类推的或然性问题，非常深刻和富于启发性。

刘培育在其主编的《中国古代哲学精华》一书的“名辩篇”中专列“推类”一节，对名辩学中有关“明类”、“同类相推，异类不比”、“类可推而不可必推”等逻辑理论作了详尽而深刻地分析。他还指出：

“古代名辩学的推理是在类的基础上进行的，所以又称为

周山著：《中国逻辑史论》，第219页，辽宁教育出版社1988年版。

② 同上书，第220页。

参见董志铁著：《名辩艺术与思维逻辑》，第190—213页，中国广播电视出版社1998年版。

同上书，第202页。

推类。”^①

刘培育在对“类可推而不可必推”的分析中指出，这一推类的原则涉及西方逻辑中演绎推理和归纳推理的问题，即演绎推理由真前提必然推出真结论，而归纳推理由真前提不能必然推出真结论，这种分析是非常深刻和富于启发性的。

第五，中国逻辑史研究中的“历史的分析与文化的诠释”、“逻辑的共同性和特殊性”、“求同与求异”的逻辑观的提出和确立“推类”的主导推理类型。

进入 20 世纪 90 年代的中国逻辑史研究，在经过有关中国逻辑史的含义、对象、研究范围、研究方法等一系列的探索以后，逐渐理清了自己的研究思路。那就是如何正确对待自己民族的固有传统，如何正确看待自己民族逻辑的特色，如何正确面对现代逻辑带来的挑战，如何正确、客观、公正地评判传统逻辑。也就是，我们应该以什么样的根本观点来从事中国传统逻辑研究的问题，这个问题就是逻辑观的问题。崔清田在认真吸收先贤和同行专家的研究成果之后，对中国逻辑史的研究方法进行了认真地反思，以历史唯物主义的态度，于 20 世纪 90 年代以后逐渐形成了非常鲜明的“历史的分析与文化的诠释”、“逻辑的共同性与特殊性”、“求同与求异”的逻辑研究观，并把中国古代逻辑的主导推理类型确定为“推类”。

崔清田在 1983 年发表的《关于认识 墨辩 逻辑的几个问题》^②一文中，借对《墨辩》研究中所存在问题的分析，明确提出“逻辑的共同性与特殊性”的逻辑观。他说：

刘培育主编：《中国古代哲学精华》，第 274 页，甘肃人民出版社 1992 年版。

② 见《中国哲学史研究》1983 年第 4 期。

“一种做法是，以古印度的因明或古希腊的亚里士多德逻辑为惟一模式去衡量《墨辩》，其结果是否认《墨辩》逻辑。”

“另一种做法，强调《墨辩》逻辑的特点，忽略了具有共性的学科方面的标准，其结果是失去了研究的依据。”

崔清田在 1995 年发表的《墨家辩学研究的回顾与思考》^①一文中，回顾了自西晋鲁胜开始迄至现代对墨家辩学的研究历史，在充分地肯定前人的积极研究成果的基础上，又指出对墨家辩学的研究存在两种误区：

“第一，模糊了对于目的、对象、性质及内容不同的墨家辩学与西方传统逻辑的认识，使二者的比较研究失去了前提。”

“第二，注重墨家辩学与传统逻辑在具体原理与概念上的比照对应，忽略对墨家辩学自身内容及其所由产生并受制约的历史条件的分析，致使对墨家辩学的解释缺乏根据。”

崔清田进一步指出，造成上述误区的是“据西释中”的逻辑观，这实际上是一种“由外视内”的重构，实质上是西方传统逻辑的中国式讲述，而不是对具有自身特质的墨家辩学思想的阐释。为了克服和纠正上述误区，应该在逻辑研究中采取一种‘由内视内’的逻辑观。

“即以墨家学说、中国古代文化及相关历史背景为根据，对墨家辩学自身特质进行分析与阐释。”

见《南开大学学报》1995 年第 1 期。

“并把这种研究向中国古代文化认同，是‘由内视内’的主要思想。它不排斥中外文化的比较研究，而是要改变那种缺乏深刻认识的简单比附。”

崔清田在同年发表的《金岳霖先生中欧哲学比较思想的启示》^①一文中，以金岳霖所论中西哲学、论理学的比较为开由，明确指出中国逻辑史研究的逻辑观：

“就中国古代逻辑思想的研究而言，当我们把先秦诸子思想的相关方面与欧洲传统的形式逻辑作比较时，也应当首先注意两者的实质。思想实质的比较应包含两个方面：一、两种学术思想各自的目的、对象、性质和内容；二、两种学术思想所由产生并受其制约的历史条件。”

崔清田在 1996 年发表的《中国逻辑史研究世纪谈》^②一文中，在总结上一个世纪中国逻辑史研究，展望新世纪中国逻辑史深化与发展时，讲道：

“当我们以冷静的思考去审视既往，并展望未来的发展时，就会感到这一领域的研究工作还存在着不容忽视的一些问题。其中，更新方法以拓宽思路是尤应注意与讨论的。”

“深化中国逻辑史研究，应当改变‘据西释中’的方法，更加注重历史的分析与文化的诠释。”

① 见《哲学研究》1995 年增刊。

② 见《社会科学战线》1996 年第 4 期。

崔清田在组织完成原国家教委“八五”人文社科规划项目“名学与辩学”并于1997年11月付梓出版的“后记”中说道：

“我提出以改变西方传统形式逻辑为模本去解释和重构中国名学与辩学的思路与方法，更加注重对名学与辩学做历史的分析与文化的诠释。”^①

同年12月，崔清田在其所著《显学重光》一书中，以近现代墨家逻辑研究方法为凭借，对中国逻辑史的研究观又作了更为详尽的说明。他说道：

“‘据西释中’的方法，是以西方的传统逻辑为模式重构墨家辩学。这种方法是按照传统逻辑的原理、概念去对应墨家辩学，至于墨家辩学自身内容的分析及其生成根据的探究则在一定程度上被忽略了。为了克服‘据西释中’的不足，深化墨家辩学研究，我们不宜再沿着以西方传统逻辑为惟一参照系，视墨家辩学为西方传统逻辑中国型的思路走下去，而要更加强调对墨家辩学的历史分析与文化诠释。”

“所谓历史分析，就是把墨家辩学置于其得以产生的具体历史环境之中，对这一历史时代的政治、经济状况，以及这些因素对墨家提出和建立自家辩学的影响作出具体的分析。所谓文化诠释，就是把墨家辩学视为先秦文化的有机组成部分，并参照先秦时期文化发展的基本特征以及哲学、伦理学、语言学

^① 崔清田主编：《名学与辩学》第352页，山西教育出版社1997年版。

等相关领域的思想、科学技术方面的成就等，对墨家辩学给出持之有故的说明。’^①

此外，崔清田还在《名学与辩学》一书的“名学、辩学与逻辑（代绪论）”中，以及以后发表和出版的一系列文章及著述中^②，多次谈到上述“历史分析与文化诠释”、“逻辑的共同性与特殊性”、“求同与求异”的逻辑观。

崔清田在2001年发表的《逻辑与文化》^③一文中，开始探讨中国古代逻辑的主导推理类型，并逐渐将主导推理类型确定为‘推类’。

“战国后期的《墨经》曾有过关于‘推类之难’的讨论，《荀子》也有‘推类而不悖’的说法。这是用‘推类’的专门术语对中国古代的推论方法所做的概括。对于‘推类’，《墨经》提出‘异类不比’，可见，‘推类’是以事物间类同关系为依据的推论。‘推类’十分注重对事物间类同关系的认识，即所谓‘知类’、‘察类’、‘明类’以防‘殊类’使推论走向谬误。”

崔清田著：《显学重光》，第159—160页，辽宁教育出版社1997年版。

这些文章和著述主要是：《逻辑与中国文化的发展与建设》（《理论与现代化》1997年第5期）；《名学、辩学、名辩学析》（《哲学研究》1998年增刊）；《逻辑的共同性与特殊性》（《社会科学》1999年第2期）；《二十世纪逻辑学在中国的状况及影响——逻辑学与中国社会的变迁》（参见冯尔康、常建华编：《二十世纪社会科学研究与中国社会》，财团法人馨文教基金会1999年11月出版）；温公颐、崔清田主编：《中国逻辑史教程》（修订本）的“代绪论”南开大学出版社2001年版；《逻辑与文化》（《云南社会科学》2001年第5期）；《关于中西逻辑的比较研究——由中西文化交汇引发的思考》（《信阳师范学院学报》（哲学社会科学版）2003年第2期）；《中国逻辑与中国传统伦理思想——儒家诚信思想解读》（《山东师范大学学报》（人文社会科学版）2003年第3期）。

崔清田撰：《逻辑与文化》，《云南社会科学》2001年第5期。

同年，崔清田在《中国逻辑史教程（修订本）》中，也提出了中国古代逻辑的主导推理类型问题。他指出：

“以事物和现象间同异为依据的‘推类’（或‘类推’）就成了古代文献中占有重要地位的一种推理。”^①

在该书中，特别注重了对古代逻辑中“推类”的整理，全书对中国古代逻辑思想的叙述基本上是按照“推类”的主导线索来进行的。

总之，当前的中国逻辑史的研究中依然有许多不足之处。这突出地表现在，一方面在中国逻辑史研究中，比附而非比较的现象依然不同程度地存在，对中国逻辑史研究的深入拓展产生了一定的影响。比附研究开始于梁启超、章士钊、胡适等人，在当时虽然有张东荪等人的反对意见，但是这种比附而非比较的研究一直以来无论是在中国逻辑史学科内，还是在邻近相关学科，依然有不少人附和。另一方面，中国逻辑史的研究虽然扩大了对象、开拓了新视野，但是对新视野中新对象的研究还需要更深入的挖掘，其中有些领域的研究目前甚至依然是空缺。例如传统数学中的逻辑、伦理学中的逻辑、政治学中的逻辑，以及古代天文学、医学、农学、堪舆学、军事学……再如对古代推类方法变化及发展史的研究等等，不一而足。

温公颐、崔清田主编：《中国逻辑史教程（修订本）》，第5页，南开大学出版社2001年版。

第三节 中国逻辑研究中有关“易”的逻辑研究的简单回顾

中国逻辑史对“易”的关注与研究，是自 19 世纪以来随“西学东渐”的过程所产生的中西文化的碰撞与交汇开始的。在这种文化的碰撞与交汇过程中，中国文化界的先贤们深感科学方法之重要，因此在向国人介绍西方逻辑的同时，也对中国自身固有的逻辑思想开始了深入的研究。他们首先把对古代逻辑关注的目光重点聚焦在先秦的名学与辩学上，同时也间有涉及《易经》中的逻辑思想。

首先论及《易经》逻辑思想的是严复。严复在介绍“为一切法之法、一切学之学”^①的西方逻辑时，作为一种文化建设上的自觉，以超群的眼光，敏锐地注意到《易经》中所蕴含的逻辑思想。严复在光绪丙申年（即光绪二十二年，1896 年）^②所撰的《天演论·自序》中说道：

^① 严复译：《穆勒名学》第 2 页，商务印书馆 1981 年版。

在严复译著、李珍评注的《天演论·自序》（华夏出版社 2002 年版）结尾，严复注明《自序》的日期为：“光绪丙申重九严复序”，今据中国科学院北京天文台林亨国、汪克敏、朱永和编《公历、农历、干支历历对照表（1881—2000 年）》（中国林业出版社 1989 年版）第 32—37 页，光绪丙申年重九即丙申年九月初九，是 1896 年 10 月 15 日，该年属猴。另据严复译著、李珍评注《天演论，评介》第 23—24 页，严复《译天演论自序》最早发表于光绪二十三年（即丁酉年，属鸡）十一月二十五日（1897 年 12 月 18 日）的《国文汇编》之上，其间相隔一年零两个月；而《天演论》全书出版面世则是以“慎始基斋丛书”名义刊刻的，是在光绪二十四年（即戊戌年，属狗）四月，即 1898 年 11 月，其间又相隔近一年；又据李珍评注（该书第 2 页），《天演论》是英国科学家赫胥黎《进化论与伦理学》一书的节译稿，于 1894 年出版。

“司马迁曰：‘《易》本隐而之显，《春秋》推见至隐。’此天下至精之言也。始吾以谓本隐之显者，观《象》、《系辞》以定吉凶而已；推见至隐者，诛意褒贬而已。及观西人名学（即逻辑学——自注），则见其于格物致知之事，有内籀之术（即归纳推理——自注）焉，有外籀之术（即演绎推理——自注）焉。内籀云者，察其曲而知其全者也，执其微以会其通者也；外籀云者，据公理以断众事者也，设定数以逆未然者也。乃推卷起曰：有是哉！是固吾《易》、《春秋》之学也。迁所谓本隐之显者，外籀也；所谓推见至隐者，内籀也，其言若诏之矣。二者即物穷理之最要途术也，而后人不知广而用之者，未尝事其事，则亦未尝咨其术而已矣。”^①

严复在《自序》中指出，西方逻辑学的功用在于“见其于格物致知”，也就是说逻辑学是作为普遍的方法论而起作用的，这样的方法论在《周易》、《春秋》中已然存在。《周易》的逻辑方法是“观《象》、《系辞》以定吉凶而已”是一种“本隐之显”的方法，这种方法就是相当于西方逻辑的“外籀法”（演绎推理），即“迁所谓本隐之显者，外籀也”。上述引文中，严复还提到“外籀云者，据公理以断众事者也，设定数以逆未然者也”，其所用以描述“外籀法”（演绎推理）的“设定数以逆未然者也”语句，与《周易·说卦传》中“数往者顺，知来者逆；是故易逆数也”相类似，这说明严复是在借用《周易》的语言来描述“外籀法”（演绎推理）。看来严复对《周易》中的推理与西方逻辑的相比较确做过慎重地思考，将《周

易》逻辑比之为演绎确有根据，而并非心血来潮之语。严复所论的重要意义，不仅在于开启比较逻辑之先河，而且由于他对《周易》逻辑的重视，也开启了《周易》逻辑研究之先河。这正如他说，对易学逻辑^①，我们一直是“不知广而用之者，未尝事其事，则亦未尝咨其术而已矣”，因此有必要深入开展易学逻辑的研究。严复在1905年所译著的《穆勒名学》中进一步明确了他的观点。他在论及数学之演绎功能和作为逻辑方法论时，指出：

“一切实测试验之学而为外籀者，有大器焉，其惟数学乎。数者万物之所莫能外，而冒一切之变者也。

案近世言西学者动称算学为之根本，此似是而非之言也。曰算学善事之利器可也，曰根本不可也。大易言道之至者也，执数以存象，立象以逆意。意有时而不至，而数则靡所不该；立六十四卦，三百八十四爻，而奇偶之变尽。故以数统理，若顿八紘之网以围周陆之禽，彼固无从而遁也。周易以二至矣，而太元则以三，皆绝作也。潜虚以五，则用数多而变难穷矣。夫以二准阴阳，阴阳亦万物所莫能外者也。以三准上中下，上中下万物有或外之者矣。”^③

其实严复在这里所论并非只是单纯出于民族的自尊心而有意将易学与数学相提并论，而确实是把《易》的道理同数学的演绎方法作了意义上的比较。在穆勒看来，数学的功能不仅在于提供一种计算方

易学逻辑是指对《周易》以及由其衍生的“易学”中的逻辑理论、逻辑系统的总称。本书作者发表于《周易研究》2002年第6期上的《易学的推类逻辑》一文中，首先提出“易学逻辑”的概念。

② 严复译：《穆勒名学》第201页，商务印书馆1981年版。这段是所译原文。

③ 同上书，第201—202页。这段是严复在其译文后加注的按语。

法，而且在于它的演绎方法能为具体科学的操作提供工具，这就是数学的“数者万物之所莫能外，而冒一切之变者也”的功能，以及它作为“外籀法”的“大器”功能。而《易》的功能，在严复看来，一是可以广为用途的，二是也可以作为“外籀”的方法而具有工具的性质，这就是他说的“大易言道之至者也，执数以存象，立象以逆意。意有时而不至，而数则靡所不该；立六十四卦，三百八十四爻，而奇偶之变尽。故以数统理，若顿八紘之网以围周陆之禽，彼固无从而遁也”的意思，而且《周易》的这种功能更加绝妙，即“绝作也”。严复的这种比较，源于对逻辑和《易》的深刻理解，因此是严肃而深刻的。他将西方演绎逻辑与《易》的功能和意义作对照，触及到逻辑语义学的内容，因此严复开创了中国逻辑史研究和易学逻辑研究的语义学篇章。在下面的论述中，严复将《周易》中的推理同数学演绎法作了进一步的比较。

“物之可得而言者二，曰品、曰数。品之言其性情，所以答如何之问者也；数以言其度量，所以答几何之问者也。数之所以冒万物者，以皆有多寡之等差，可以立别故也。然使有物焉，其品之变依乎其数或他物之数以为差，而有相待为变之法例，则凡数学公例，其可以驭数之变者，将皆放之以推其品之变而无难。夫数学皆外籀也，然则言是品之变者亦从之而为外籀之学矣。

案大易所言之时、德、位皆品也，而八卦、六爻所画、所重皆数也。其品之变依乎其数，故即数推品，而有以通神明之德，类万物之情。此易道所以为外籀之学也。’^②

严复译：《穆勒名学》第202页，商务印书馆1981年版。这段是所译原文。
同上书，第202页。这段是严复在其译文后加注的按语。

严复在上面的分析中首先涉及逻辑推理的内涵与形式。“数”是推理的形式，“品”是形式之所指，即内涵。《周易·彖·乾》曰：“云行雨施，品物流行。”这里“品物”指各种各样的具体事物，从逻辑上讲就是指事物的内涵。《黄帝内经·天元纪大论》又曰：“生生化化，品物咸张。”^①这里的品物同样具有上述意思。形式是内涵概括，内涵是形式之所指。内涵与形式的这种对应关系，在数学中是“品”与“数”的关系，在《易》中是“德、位”与“八卦、六爻所画”的关系，它们变化的规则是相同的，即可以共同表述为“其品之变依乎其数”，变化的规律在数学中是“则凡数学公例，其可以驭数之变者，将皆放之以推其品之变而无难”，在《易》中严复把它概括为“数推品”。其次，就上述“品”、“数”与“德”、“位”的关系而言，还涉及形式推理的本质。西方逻辑的形式规则指出，作为演绎的同一形式可以任意代入，又可以在具体推理形式上做任意的代换，即“数之所以冒万物者”，这个原则在《周易》的逻辑中同样存在，即“所重皆数也”、“其品之变依乎其数，故即数推品”。再次，严复的分析涉及演绎推理的本质，就是演绎推理具有普遍性、通用性，可以为一切科学提供方法原则。这在数学中，表述为“则凡数学公例，其可以驭数之变者，将皆放之以推其品之变而无难”，在《易》中就是“有以通神明之德，类万物之情”（这里严复引用的是《周易·系辞下传》中原话，“古者包羲氏之王天下也，仰则观象于天……于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”）。所以，从以上数学与《易》的对照关系来看，西方数学是演绎的，科学因借助数学的逻辑方法也是演绎的，即“夫数学皆外籀也，然则言是品之变者亦从之而为外籀之学矣”；《易》同样是

^① 《黄帝内经素问校释》下册 第 845 页，人民卫生出版社 1982 年版。

演绎的，由《易》的原理作为方法论建立的古代科学（即“易道”）也同样是演绎的，即“易道为外籀之学也”。严复的上述分析实际上是对《周易》逻辑作出的一种逻辑理论分析，即《周易》的逻辑理论。这种分析在今天看来依然十分深刻，给人以高山仰止之感。

胡适也对《易经》中的逻辑思想作了研究。胡适在其 1917 年写成《先秦名学史》^①，书中“第二编孔子的逻辑”的“第二章《易经》”，“第三章‘象’或者‘意象’”，“第四章‘辞’或者‘判断’”，分析了《周易》的逻辑。他说：

“我认为那本包含着孔子逻辑的基本学说的书以《易》或《易经》的名字著称，是很有意义的。”^②

“本文要努力做到在解释《易经》的历史上，空前地几乎完全打破关于《易经》的传统的占卜与道学的观点，并对孔子的附说或者作为关于逻辑的理论，或者作为关于逻辑问题的讨论加以解释。”^③

看来胡适确实以为《易经》中包含了逻辑，并打算对其进行认真地研究。他甚至提出对《易经》逻辑的一些大胆的设想，例如他说：

“按照传统的学说，当孔子发现这本书时，它是按照六十四个六画形分成六十四章的。每章包含（1）一个卦的命题或‘判断’，（2）论及每一卦的六条线画（爻）的六个不同的命题

该书是胡适在 1917 年用英文写成的博士论文，1922 年由上海东亚图书馆以英文刊行，直到 1983 年才正式出版中译本。

胡适著：《先秦名学史》，《胡适学术文集·中国哲学史》下册，第 769 页，中华书局 1991 年版。

同上书，第 799 页。

或‘判断’。^①

“《易经》里最重要的逻辑学说是象的学说。”^②

“‘意象’在孔子的逻辑中被认为最重要。”^③

“除‘意象’的学说以外，《易经》中还包括另一个重要的逻辑理论，这就是辞的理论。”^④

“孔子关于‘意象’的概念更加近似于亚里士多德的而不是培根的‘形式’的概念。”^⑤

但是胡适却在从第二章到第四章的整个解释中，把他的实证主义哲学与逻辑分析混为一谈，甚至在更多的地方用《易经》思想而不是逻辑来论证他的实证主义哲学，以致没有过多地触及《易经》的逻辑理论，因此整个分析显得杂乱和臆断。例如他说：

“变化的错综复杂能够用一套图形作为符号来表明，这些图形又能化为基本的线画（一），这一事实似乎给孔子以深刻的印象，正如数给予毕达哥拉斯和柏拉图的印象一样。在这当中，可以找到一个完整体系，凭借它，宇宙的一切变化都能受到我们的检验与理解。”^⑥

如果说胡适的这种分析在表面上看起来，似乎还是逻辑分析与实证

胡适著：《先秦名学史》，《胡适学术文集·中国哲学史》下册，第797页，中华书局1999年版。

同上书，第802页。

同上书，第803页。

同上书，第806页。

同上书，第805页。

⑥ 同上书，第800页。

主义哲学互为参半的话，那么我们在其下面的整章论述中（因内容过多无法引述），除了看到“孔子则是一个实证主义者”^①的实证主义哲学论证以外，没有看到任何逻辑理论的分析内容。同样的情况发生在他的第三章和第四章。但是在他的第三章有一段略有价值的说明。他说：

“在《易经》里，象字被用在两种稍有不同的意思上。第一个意思，象只是人们注意到或感知到的自然界的一种现象……第二个意思，象是能用某种符号表示的、或者在某种活动、器物中所能认知的意象或者观念。”^②

这里稍微涉及《易经》中以自然为据的推类，即是将自然界与所推及的对象看成同类，根据同类相推的原则，再推类出人的认识结果。可惜胡适并未对此作更进一步的分析。

除此以外，《先秦名学史》中与《易经》逻辑相关的部分还有些明显的漏洞。

其一，把《易经》与孔子的正名逻辑安排在一章是不妥的。因为一是《易经》产生在孔子之前，这在学术界早已有了论断。二是虽说《易传》是对《易经》的注释，但近人多认为《十翼》也并非为孔子一人所作。三是他认为《易经》的主要传统只是占卜之书和道学之书的观点，明显带有朱熹的痕迹，而完全忽略了汉易的价值，这与近几十年来学术界的研究成果相比显然是肤浅的。由此就产生文中的一些明显地臆断。例如，

胡适著《先秦名学史》：《胡适学术文集·中国哲学史》下册，第800页，中华书局1991年版。

② 同上书，第802页。

“在《易经》中，孔子发现了一套表明天地万物的错综复杂的变化符号。”^①

很显然，《易经》中的卦爻象及表征天地万物的意义，并非是“孔子发现”的。这就是一个臆断。

其二，正是因为胡适的实证主义的解释态度使文中发生自相矛盾。例如：

“第二个需要考究的问题更为重要，因为它涉及到辞的性质……因此，我在下面，宁要用‘辞’这个词而不用命题。”

很显然，这与上面所引文中胡适所说的六十四卦每一章中包含判断与命题的说法是自相矛盾的。

胡适在《中国哲学史大纲》（卷上）中的说法也有问题。例如，他否认《易经》的史料价值。他说：

“《易经》除去《十翼》，只剩得六十四个卦，六十四条卦辞，三百八十四条爻辞，乃是一部卜筮之书，全无哲学史料可说。故我以为我们现在作哲学史，只可从老子、孔子说起。”^③

胡适的说法显然与当代学界的结论相悖，有关《易经》卦爻辞中的

胡适著：《先秦名学史》，《胡适学术文集·中国哲学史》下册，第799—800页，中华书局1991年版。

同上书，第807页。

胡适著：《中国哲学史》（卷上），《胡适学术文集·中国哲学史》上册，第23—24页，中华书局1991年版。

历史事实已有顾颉刚等的考证，所记录的古代天象资料也由卢央所考证，相关内容可参阅本文的相关章节。由于《中国哲学史大纲》（卷上）是专门论述哲学的，因此并没有对《易》的逻辑作专门的讨论，只有少许论述与逻辑有些关系。

“《易经》常把乾坤‘—’，‘——’代表‘易’、‘简’。有了极易极简的，才有极繁赜的……万物变化，既然都是从极简易的原起渐渐变出来，若能知道那简易的原因，便可推知后来那些复杂的后果，所以《易·系辞传》说：‘德行恒易以知险，……德行恒简以知阻。’……这都因孔子深信万物变化都是由简而繁，成一条前后不断的直线，所以能由前段推知后段，由前因推到后果。”^①

如果这算是胡适先生对《易经》的逻辑分析而不是哲学分析的话，那么这种分析就是涉及逻辑上的前因与后果的关系，或是前件与后件的关系，还涉及逻辑上的“推出”的规则与条件。另外大概由于他的西学根底的原因，对西方逻辑的本质有所认识，认为西方逻辑的推理是线性的，即“成一条前后不断的直线”，这一点倒是很有价值。但是如果认为孔子在《易经》中所表述的逻辑思想也是线性的话，那就是不符合事实的大错特错了。

总之，胡适对《易经》逻辑的研究虽然在表面层次上看起来比严复要全面，但是由于胡适在研究中受到实证主义的影响，没有分清哲学与逻辑学的研究对象和研究方法的不同，因此对《易经》逻辑的分析显得过于混乱，所达到的深度也远不及严复。

中国逻辑史研究的现当代发展自汪奠基开始，进入了系统研究的新阶段。本书在前面的“现当代中国逻辑研究的简单回顾”中已经指出，汪奠基的中国逻辑史研究已经涉及与易学逻辑相关的内容，例如他指出中国逻辑史要研究古代自然科学中的方法，尤其是要研究包括“汉魏象数演绎推论”在内的逻辑。他于1979年出版的《中国逻辑思想史》一书中还专列“天文历数与医学、农学书中的逻辑方法”一章，而且还在另一章中对“宋初象数推论的演绎思想发展”作了专门的讨论。在该书的“附录：关于中国逻辑思想史参考书目”中的“先秦时代主要书目”列出《易经》，说道：“《易经》——卦爻系辞，注意研究古代演绎推论的抽象系统及理论形式。”^①看来，汪奠基的观点与严复有些类似。但是，汪奠基并未把这个工作进行下去。

进入20世纪80年代以后，由于受到我国“《易经》热”的影响，中国逻辑史的研究开始关注《易经》及其易学的逻辑问题。1990年在上海召开了“中国逻辑史及《易经》逻辑方法研讨会”，这个大会的召开毫无疑问地促进了我国逻辑史研究中的易学逻辑研究的进展。其后，陆续有一些专门研究易学逻辑的文章和专著问世。

1991年，周山出版了《易经新论》，该书是中国逻辑史领域第一部关于《易经》逻辑的研究专著。书中对《易经》中的逻辑规律和推演规则作了比较详尽的分析，同时也对《易经》的逻辑方法在传统哲学、传统自然科学和社会生活方面的影响作了剖析。书中对卦爻的起源——数字卦，进行了考证和分析，丰富了易学逻辑的语义学内容。书中还研究了《易经》的推理方式，认为“据象推论”，

“据辞推论”，“象、辞结合推论”是《易经》推理的主要方式，给人以启发。书中还引用现代逻辑的方法研究了《周易》的逻辑，又引用《左传》、《国语》中的具体筮例佐证《易经》中推理形式，旁及易学研究中的考古与文化研究，是中国逻辑史中研究《易经》逻辑的重要代表作。

1994年，李廉出版了《周易的思维与逻辑》一书。该书从思维科学、逻辑学、认识论、哲学的角度探讨了《周易》中的逻辑问题和思维方法问题，在研究《周易》推理的形式逻辑特征同时，比较注重《周易》中的一些辩证思维方法的研究，对《系辞》的“范式”作了探讨；认为《周易》逻辑体系是在对“社会现象和行为的分类概括”的基础上，“用以决定人的社会行为”，因此李廉称之为“行为逻辑”。^①书中还对《周易》逻辑符号推理系统作了探究，探讨了系统的规律与规则。该书也是一本研究《周易》逻辑的力作。

2001年，由崔清田作为项目负责人的原国家教委“九五”国家级重点教材立项——《中国逻辑史教程》（修订本）出版。该书将“推类”作为中国古代逻辑的主导推理类型，并在这一思想的指导下重新梳理了中国古代逻辑的发展史。其特色之一是将“《周易》的逻辑思想”放在全书的第一章，并确定了《周易》逻辑是中国逻辑史的起点这一重要问题。^②这一章由周山执笔，首先考察了卦象爻象的起源，认为是来自于先民对数字卦的归类认识的萌芽发展，主张卦爻象来自于数字卦的发展符合近年来考古学的最新成果，把这种发展阐释成归类认识的进步，则是一种新的逻辑学认识成果；

李廉著：《（周易）的思维与逻辑》，第19页，安徽人民出版社1994年版。

参见温公颐、崔清田主编：《中国逻辑史教程》（修订本），南开大学出版社2001年版。

还认为“阴爻、阳爻的诞生，同时意味着我国以推类为特征的符号系统的诞生”。^①周山还认为，八卦符号是象形类比与象意类比的结果；《易经》中的八卦、六十四卦系统的“符号集的确立，标志着华夏民族类比思维方法的成熟”；^②还探讨了《周易》符号推类系统的语法语言。对周易中的推类方法，周山坚持了其在《易经新论》中的方法，即认为包括“据象推类”、“据辞推理”、“象辞结合推类”三种主要形式。但是在《中国逻辑史》（修订本）一书中，“《周易》的逻辑思想”只是全书十一章中的一章，因此受到篇幅的限制，估计有许多内容只好忍痛割爱、隐而不发了。

与此同时，也有一些研究易学逻辑的文章陆续面世。

周山发表于《哲学研究》1993年增刊上的《易经与中国的类比逻辑》一文，深入地探讨了《易经》中类比推理的特点、原则等。

李廉发表于《江苏社会科学》1995年第1期的《周易的符号与形象思维对应的机制及其启示》一文，指出《周易》的逻辑推理，既是符号的推演，也是形式变换，结合辩证逻辑的法则，他力图建立抽象思维与形象思维相结合的现代智能机，探究了《易经》逻辑实用化的路子。

周山发表于《安徽师范大学学报》（人文社会科学版）2003年第7期的《周易诠释若干问题思考》一文，指出《易经》逻辑揭示的是古代逻辑类比思维方式的推演体系，在对《易经》逻辑的诠释研究中要参考西方文化、西方哲学的背景，尤其是符号学的理论。

参见温公颐、崔清田主编：《中国逻辑史教程》（修订本），第16页，南开大学出版社2001年版。

同上。

总的来说，对《易经》逻辑的研究自 20 世纪 80 年代末期以来，有了很大的发展。但是依然存在不少问题。例如，《易经》以外的易学推类，如五运六气系统、遁甲系统等，从逻辑上讲，也许比《易经》本身的系统更具演绎性、更形式化和更具完整性，也更具中国固有的逻辑特色，但是这方面却少有人问津。再如，就目前易学逻辑的研究成果来看，凡论及易学推类对古代文化的影响，还大多局限于泛说的水平，缺乏深度的挖掘。因此，研究易学逻辑还有一段很长的路要走，还有一个更为广阔的天地可以研究。

第二章 中国逻辑与易学逻辑

第一节 中国逻辑

逻辑是关于推理的学说。就逻辑的共同性而言，其研究的对象是思维中有关推理的理论和一般形式，其研究的直接成果或是关于思维中推理的一般性的理论总结，或是将思维中推理的一般形式总结成或者说是构造成一个系统，其功用是为正确思维提供一种方法和为科学研究提供一种求真的工具。但是，基于不同的民族有不同的文化、有不同的思维方式这个基本的事实和前提出发，我们认为在不同的民族文化背景下可以产生不同的逻辑，这就是逻辑的特殊性。对于任何一个民族的文化来讲，其自身的那种特殊的逻辑又是保证其文化延续不断和深入发展的有效的方法、工具。所谓中国逻辑是在中国文化发展过程中产生的有关推理的理论和推理的系统，是文化的特殊性与逻辑的特殊性的产物。在中国近现代中西文化大

交流之前，中国文化基本上是在一个比较封闭的环境里自主发展的，因此在所谓逻辑的特殊性背景下的中国逻辑主要是在中国近现代之前的，或者说是指中国古代的逻辑。我们将逻辑定义为关于推理的学说，但并不是说所有的推理都可以看成是逻辑，但是看成是逻辑的东西应该是推理的，或是有系统的，在古代应该是自然的推理系统，从逻辑的共同性出发，它应该和现代的逻辑系统有对应关系。因此，中国逻辑就是中国古代文化中有关推理的且具有自然推理系统的理论。逻辑是文化中的深层次的东西，它影响着人们的思维习惯和文化中的各门科学的发展。检验逻辑是否成立的标准，不仅仅看其是否有推理的理论和系统，还应该看其功用，也就是说要看其在文化发展中是否产生了影响，是否影响了一个民族的思维方式和为科学发展提供了求真的工具。中国逻辑影响了中国人的传统思维方式，对古代各门学科的建立和发展在方法论上起到了关键性的工具作用。

第二节 《易经》、易学与易学逻辑的文化诠释

一、《易经》、“易学”与易学逻辑

我们通常所说的《易经》，实际上是指《周易》而言的，它包括“经”和“传”两部分。从传统的学术观点来看，“经”的部分也称之为《周易》古经，或叫《易经》，相传为周文王所作，大约成书于殷末周初。孔子在《系辞下》中说：“《易》之兴也，其当殷

之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？”孔子断定《易经》成书于殷周之际，是成立的。这种判断不断被近年来的考古所证实。另一部分称“传”即《易传》，包括《彖传》上下，《象传》上下，《系辞》上下，《文言传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》共十篇，称“十翼”。翼有辅助的意思，是辅助解释“经”的。《十翼》相传为孔子所作，比“经”要晚。《周易》是我国最古老的经典著作之一，距今约有三千年的历史，早在春秋时代就被人们视为重要的典籍。至汉代被儒家列为诸经之首，其影响之深、流传之广，为世界文化史所罕见。《周易》是中华民族科学文化中的瑰宝，蕴藏着丰富的哲理思想与独特的符号推理模式；从逻辑的角度看，《周易》的符号推理模式、推理规则和相关理论的解释构成了易学逻辑的重要组成部分。

从文化发展的角度看，《周易》应是中华文化的源头。在中国绵延数千年的文化发展史中，直接对《周易》进行考证、注解等研究的著作多不胜数，可谓洋洋大观；而间接受其影响的，从儒、释、道等中华文化发展的主线，到天文、地理、历法、乐律、军事、算术、医学、数学以至武术、气功等，无不与《周易》有着深厚的渊源。正像《四库全书总目·经部·易类小序》中所讲：“又《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可以援《易》以为说。”从对《周易》进行注释研究，及以《周易》的思维或推理模式为理论基点和框架的具体学科看，几乎涉及了中华文化的所有分支，形成了无所不包的“易学”，这正是中华传统文化的鲜明特点和独特魅力。

历代对《周易》进行研究注释的虽然很多，但不外乎两个基本派别，即义理派和象数派。义理派研究《周易》，多看重《周易》中的政治、伦理等思想，并借以发表自己对自然、社会和人生的看

法，包括儒、释、道等各门学派，或借以阐发封建纲常、政治理想、伦理道德，或阐发“明心见性”、“缘起性空、性空缘起”，或阐发“修心炼性、抱元守一”、“得道成仙”，不大涉及象数，专门挖掘《周易》中的思想内容，多从哲学、政治和文化思想层面思考自然、社会和人生的规律。象数派则着眼于自然，喜谈天道，多涉及卦象、爻象与爻数的变化，或从卦象、爻象与爻数的变化来阐述对自然社会和人生的看法。象数派理论，以太极、阴阳、八卦、五行、天干、地支等为基本概念，并借助这些基本概念的关系来推断自然、社会人生的变化，其中包括中国古人对宇宙自然、社会人生的经验积累和理性认识，是中国古代科学的基础，是中华民族智慧的结晶。中国古代的各门具体科学，诸如天文、地理、历法、乐律、军事、医学、数学等都是在这个基础上建立起来的。因此，象数派中的术数知识成为古代各门具体科学普遍遵循和使用的法则。可以认为，中华传统文化是一个大统一的整体文化，这个整体文化可用术数知识将它串起来，这就是《周易·系辞下》中讲的“以通神明之德，以类万物之情”的道理，也是中华传统文化区别于世界其他民族文化的显著特点。

经过数千年的文化发展，无论是象数派，还是义理派，对《周易》的研究，远远超过了《周易》本身的文本内容，形成了体积庞大、内容浩繁的所谓“易学”，这是对《易经》研究丰富发展的成果。尤其是象数派在其发展过程中，逐步地建立了一套较为严密完整的，以太极、阴阳、八卦、五行、天干、地支等为符号内容的推理理论。若从逻辑的角度看，绝不像有些人认为的那样中国没有逻辑。相反，这套推理方法正是中国逻辑乃至整个中国传统文化中非常有科学价值和科学意义的东西，是典型的中国式的逻辑，我们且称它为“易学逻辑”。如果将易学逻辑看成是一个大的形式系统，

则太极、阴阳、五行、天干、地支等则是这个系统中的初始符号，它们的结合构成了系统中的公理和定理。由于古天文学、地理学、军事学、乐律学、历法学等各部门具体科学是以术数学知识为基础和方法建立起来的，因此它们就成了易学逻辑这个母系统下的子系统，如天文学系统、地理子系统、军事子系统、医学子系统等等。这样，从逻辑的角度我们找到了中华优秀传统文化中各部门具体学科相互联系的纽带，这个纽带是客观的和科学的，是符合中华优秀传统文化的整体性特点的。例如，《周易·系辞上》中讲的“一阴一阳之谓道”的思想，在天文历法中构成了探寻时空规律的指导思想和基本定理，同时也是划分地理分野坐标的基本原理，在医学中是划分人体区域及推断疾病轻重死生的基本原理，在儒家思想中，直接形成了“不偏不倚，允执其中”的“中庸”思想，至于道家的清静无为、抱元守一，佛家的万法归一、空即是色、色即是空，也与此有着密切的联系。中国文化正是靠着这套独特的推理方法，将太极思想、阴阳思想、八卦思想、五行思想、天干地支思想等扩展到各部门具体的自然科学和人文社会科学，成为各部门具体科学立论的出发点和建构体系的方法论，也正是因为中国古代各部门具体科学是建立在这样一个基点和方法论上，我们才称它为统一的整体大文化或统一的整体科学。

二、易学逻辑的符号内容、特点及其文化诠释

易学逻辑是以太极、阴阳、五行、八卦、天干、地支等为符号内容的逻辑推理系统，就《周易》而言，它以数的形式对世界进行了探讨，是关于客观物质世界的象数符号系统，这些象数符号就是太极、阴阳、八卦、五行、天干、地支等。

《周易》将宇宙看成一个大系统，这个系统是如何演变而来的

呢？《周易·系辞上》曰：

“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”

宇宙的演变是按太极→阴阳→四象→八卦→……这样的逻辑顺序演化出来的，这是古代先民对客观世界的本质与自然界和社会发展变化的一种抽象概括。在《周易》中，太极是宇宙混沌未分之前的一种质的规定性，它是宇宙的本质，是最原始的物质状态。《吕氏春秋·有始览》曰：

“天地有始，天微以成，地塞以行。天地和合，生之大经也……夫物和而成，离而生。”^①

这是对天地生成演化的说明。《类经图翼·太极图论》曰：

“太极者，天地万物之始也……因而大以成大，小以成小，大之而立天地，小之而悉秋毫，浑然太极之理，无乎不在。”^②

太极大而无外，小而无内，蕴于万物之中，是一切变化的初始。两仪就是阴阳，两仪的道理存在于太极之中，它亦是一切物质存在的最基本状态和变化发展的规律。《黄帝内经素问·阴阳离合论》中

汉·高秀注，清·毕沅校：《吕氏春秋》，第187页，上海古籍出版社1996年版。

明·张介宾（景岳）著：《类经图翼（附：类经附翼）》，第1—2页，人民卫生出版社1965年版。

说：

“ 阴阳者，数之可十，推之可百；数之可千，推之可万；
万之大，不可胜数。然其要一也。”^①

四象由两仪产生，阴阳两仪的运动变化产生了少阴、太阴、少阳、
太阳四象，它最初是指春、夏、秋、冬四季。《周易集解》引虞翻
曰：

“ 四象，四时也。两仪谓乾坤也，乾二五之坤，成坎离震
兑。震春，兑秋，坎冬，离夏，故两仪生四象。”^②

《黄帝内经素问·阴阳离合论》曰：

“ 天为阳、地为阴，日为阳、月为阴……未出地者，命曰
阴处，名曰阴中之阴；则出地者，命曰阴中之阳。阳予之正，
阴为之主，故生因春，长因夏，收因秋，藏因冬。”^③

四象的出现，是阴阳两仪进一步运动所产生的结果。春为少阳，阴
中之阳；夏为太阳，阳中之阳；秋为少阴，阳中之阴；冬为太阴，
阴中之阴。由春、夏、秋、冬代表的四象还与干支所代表的阴阳数
字相对应，包含了时间、节气、星象、律吕等规律。如《礼记·月
令》曰：

《黄帝内经素问校释》上册，第 98 页，人民卫生出版社 1982 年版。

② 唐·李鼎祚撰：《周易集解》卷第十四，中国书店 1984 年版。

《黄帝内经素问校释》上册，第 98 页，人民卫生出版社 1982 年版。

“孟春之月，日在虚室，昏参中，旦尾中。其日甲乙……其音角，律中大簇。其数八……孟夏之月，日在毕，昏翼中，旦婺女中。其日丙丁……其音徵，律中中吕。其数七……孟秋之月，日在翼，昏建星中，旦毕中。其日庚辛……其音商，律中夷则。其数九……孟冬之月，日在尾，昏危中，旦七星中。其日壬癸……其音羽，律中应钟。其数六。”

四象的发展，进一步演化为五行、八卦、干支。《周易·系辞上传》中说：“河出图，洛出书，圣人则之。”《河图》、《洛书》是古人对世界最初的、最原始的抽象反映，是《周易》的立论根据之一，是太极、阴阳、五行、八卦、干支的最原始的数理推导模型。《周易集解》：

“郑玄曰：《春秋纬》云：‘河以通乾出天苞，洛以流坤吐地符。’……孔安国曰：‘《河图》则八卦也，《洛书》则九畴也。’侯果曰：‘圣人法《河图》、《洛书》，制历象以示天下也’。”^②

南宋朱熹在《易学启蒙·本图书》中说道：“天地之间，一气而已。分而为二，则为阴阳，而五行造化，万物始终，无不管于是焉。”^③在《河图》、《洛书》之中，体现了天地万物由阴阳一气所化生的道

王文锦点校：《礼记·月令》，见吴树平等点校：《十三经》上册，第733—742页，北京燕山出版社1991年版。

唐·李鼎祚撰：《周易集解》卷第十四，中国书店1984年版。

宋·朱熹著：《易学启蒙》，《周易本义》第208页，北京大学出版社1992年版。

理。其内容包括八卦、九宫、十干、十二支、五声、十二律，以及一切阴阳盈虚消息之理。清朝李道平说：“其实《洛书》即从《河图》变出，皆不外天地奇偶之数。由天地奇偶之数，揲之而为爻，而历象具焉。”^① 因此，《河图》、《洛书》也可以理解为由具体事物按类归属，进一步抽象为数字符号的理论表征。朱熹说：“天数、地数各以类而相求。”^② 就是这个意思。《河图》大约可以理解为远古时代的天象图，《洛书》大约可以理解成远古时代的地形方位图。天为阳，《河图》为阳，地为阴，《洛书》为阴。天在地上，天覆地载，万物始成。世界上一切事物皆由阴阳相合而成。五行之理，蕴于《河图》、《洛书》之中。《类经图翼·五行生成数解》曰：“五行之理，原出自然，天地生成，莫不有数，圣人察《河图》而推定之。”^③ 在《河图》中，分为五方，东南西北中，以五行分配五方，则五行包含在《河图》、《洛书》之中，且合一定的河洛理数。《易·系辞上传》曰：“天数五，地数五，五位相得而各有合。”天地之数各五，相合为金、木、水、火、土也。李道平在《周易集解纂疏》中疏孔安国语曰：

“《河图》者，一六居北为水，二七居南为火，三八居东为木，四九居西为金，五十居中为土。此即大衍之数五十，其用四十有九，分卦揲归以成八卦，故云‘《河图》，则八卦也。’

《洛书》者，戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，五居中。此即《乾凿度》太一下行九宫之法，而箕子据之以衍

清·李道平撰：《周易集解纂疏》第607页，中华书局1994年版。

宋·朱熹著：《易学启蒙》，《周易本义》，第209页，北京大学出版社1992年版。

明·张介宾著：《类经图翼》第7页，人民卫生出版社1965年版。

《洪范》故云‘《洛书》则九畴也’。^①

在《河图》中，偶数代表阴，奇数代表阳。一、六在北方，二、七在南方，三、八在东方，四、九在西方，五、十在中央。《河图》体现的是五行相生。《洛书》是九宫，体现了五行相克。由此可知，五行的河洛理数是以五行分配五方，由阴阳相合而成的。五行由阴阳二气变化而来，它们之间具有相生相克的关系。《类经图翼·五行统论》曰：

“五行者，水火木金土也。五行即阴阳之质，阴阳即五行之气。”^②

五行还是古人对宇宙间五种基本物质的概括和总结。《尚书·洪范》曰：

“五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘。”^③

后来人们将五行的意义赋予时空方位、乐律、脏腑等，形成了五行的多种含义。如下图：

清·李道平撰：《周易集解纂疏》第606—607页，中华书局1994年版。

② 明·张介宾著：《类经图翼》第9页，人民卫生出版社1965年版。

刘起舒点校：《尚书·周书·洪范》，见吴树平等点校：《十三经》上册，第155—156页，北京燕山出版社1991年版。

五行归类表

五行：木、火、土、金、水

五方：东、南、中、西、北

五季：春、夏、长夏、秋、冬

五时：平旦、日中、日昃、下晡、夜半

五色：青、红、黄、白、黑

五味：酸、苦、甘、辛、咸

五官：眼、舌、唇、鼻、耳

五声：呼、笑、歌、哭、泣

五数：三、二、五、四、一

五音：嘘、呵、呼、咽、吹

五律：角、徵、宫、商、羽

五常：仁、礼、信、义、智

五事：貌、视、思、言、听

五脏：肝、心、脾、肺、肾

五情：怒、喜、忧、悲、恐

天干五行：甲乙、丙丁、戊己、庚辛、壬癸

地支五行：寅卯、巳午、辰戌丑未、申酉、亥子

五运干：丁壬、戊癸、甲己、乙庚、丙辛

.....

《河图》扣在《洛书》上，形成天圆地方的宇宙图。古人借以说明事物的发生、发展和变化规律，以后发展成为八卦、六十四卦。而上南下北、左东、右西、中的方位就成了八卦的方位。奇数为阳，偶数为阴，也是八卦和六十四卦中的爻数的规律。《河图》、《洛书》中的奇偶相生演化成八卦中的阴阳相生。《河图》、《洛书》

较八卦更为朴素一些，大概它的产生要早于八卦、六十四卦。有了《河图》、《洛书》才进一步演化出了八卦、六十卦。这是从河洛理数谈八卦的起源。从另一方面看，八卦来源于古人对宇宙生成、自然天象及气候变化的总结和概括。《周易·系辞下传》曰：

“古者包牺氏之王天下也，仰者观象于天，俯者观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”

说明八卦最初是古人对自然现象的一种抽象概括。八卦有先天八卦、后天八卦之分，先天八卦是一种代表空间变化的数理表达式。《周易·说卦传》曰：

“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射。八卦相错。”

表明了古人对宇宙初步形成时期的一种探索。天为阳，为乾卦；地为阴，为坤卦。天地确定，即阴阳对立统一的矛盾形成，在阴阳这一基本矛盾运动的推动下才进一步形成山泽、水火、雷风等种种自然现象。如果说先天八卦讲到了混沌初开的宇宙格局，那么后天八卦则涉及现实中的时间、季节、方位等，包括天、地、人三方面的内容，既是古代先民据时以作的表述，同时也是古代社会生活、政治生活的反应。《周易·说卦传》曰：

“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。万物出乎震，震东方也；齐乎

巽；巽东南也；齐也者，言万物之絜齐也；离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也；圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也。坤也者地也，万物皆致养焉，故曰致役乎坤。兑，正秋也，万物之所说也，故曰说言乎兑。战乎乾，乾西北之卦也，言阴阳相薄也。坎者，水也，正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也，故曰劳乎坎。艮，东北之卦也，万物之所成终而所成始也，故曰，成言乎艮。’

上面这段话是阐明后天八卦要义的。大意是天帝造物由《震》卦开始，震属东方，此时北斗杓指向东方，太阳由东方升起普照万物，象征春天到来，万物开始复苏萌生；代表春夏之季的《巽》卦来临，北斗杓指向东南，草木缤纷，一片青翠芳菲，生长的整齐、鲜明；象征夏天的《离》卦来临，说明夏天到了，北斗杓指向南方，日正当午，万物光明灿烂，植物生长茂盛，此时帝王应该效法《离》卦，政治开明并体恤民情；坐位西南的《坤》卦，代表夏秋之季，此时北斗杓指向西南方向，象征大地《坤》卦在养育万物，人也应该效法《坤》卦，要诚心笃实，心胸开阔、任劳任怨；象征秋天的《兑》卦来临，北斗杓指向西方，大地正值收获季节，经过一年劳作的人们看到累累果实，相互心悦而相告；《乾》卦来临，北斗杓指向西北，正值秋冬之际，寒与热、阴与阳相互斗争激烈；《坎》卦代表冬天，北斗杓指向北方，大地黑暗，万物劳累，恰好是劳作一年的人们的休息时期；《艮》卦为冬春之间，此时北斗杓指向东北，表明黑暗寒冷的冬天将过去，黎明将到来，新的一年又要开始了。可以看到，后天八卦展示的是一幅古代先民劳作生活、社会生活及季节变化的图景。

天干、地支是我国古代计录年、月、日、时的象征符号，它是

我国历法中的一项重大发明与独特创造。干支与河洛理数有密切关系，十干分别为甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸，其数与河洛理数恰好符合。戊、己配中央五、十，属土；甲、乙配东方三、八，属木；丙、丁配南方二、七，属火；庚、辛配西方四、九，属金；壬、癸配北方一、六，属水。十二支为子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥，它与《河图》也有密切关系。亥、子、丑配北方一、六水；寅、卯、辰配东方三、八木；巳、午、未配南方二、七火；申、酉、戌配西方四、九金。《河图》四方各为五数相成，故在四支四偶之中各配中土，四时之季，土各旺一十八日，皆本于《河图》十数之意也。干支的产生也与历法密切相关，中国远古圣哲们在创造历法时，是将气象、物候及日月星辰的运动变化规律综合起来考察的。干支只是表达这些规律综合作用的符号，因此在干支历法中反映了古人的天文、地理、气象、物候等多方面的知识，体现了时间、空间及生命变化规律的综合统一。通过干支不仅可以标定天象中诸星辰的空间位置、运动的时间、方向，而且还可用于地理上的分野坐标。不仅如此，通过干支相合的年、月、日、时的甲子，还可推测诸年气运之盛衰、气分之早晏、万物生死枯荣等情况。正如《素问·六微旨大论》中所讲：

“天气始于甲，地气始于子，子甲相合，命曰岁立。谨候其时，气可与期。”^①

追究干支产生的最原始意义，《史记·律书》说：

“甲者，言万物剖符甲而出也；乙者，言万物生轧轧也。”

“丙者，言阳道著明，故曰丙；丁者，言万物之丁壮也，故曰丁。”

“庚者，言阴气庚万物，故曰庚；辛者，言万物之辛生，故曰辛；”

“壬之为言任也，言阳气任养万物于下也；癸之为言揆也，言万物可揆度，故曰癸。”^①

由于因其只言四正四隅，未及中央，故缺戊己二干。但《汉书·律历志》中的解释就较为全面了。它说：

“出甲于甲，奋轧于乙，明炳于丙，大盛于丁，丰楙（茂）于戊，理纪于己，敛更于庚，悉新于辛，怀任于壬，陈揆于癸。”^②

《汉书·律历志》在解释十二支时说：

“孳萌于子，纽牙于丑，引达于寅，冒峩于卯，振美于辰，已盛于巳，罟布于午，昧蓂于未，申坚于申，留孰于酉，毕入于戌，该闾于亥。”^③

由上面可以看出，干支顺序的内容，在最初的意义，不外乎是象

汉·司马迁撰：《史记》第394—395页，中州古籍出版社1996年版。

汉·班固撰，赵一生点校：《汉书》，第385—386页，浙江古籍出版社2000年版。

同上书，第385页。

征生物由发生到少壮，而繁盛，而衰老，而死亡，而更始的内容。

然而，我们看到，无论是太极、阴阳、八卦，还是五行、天干、地支，在其后来的发展过程中，在作为中国特有的阴阳八卦干支整体理论与指导思想出现时，尤其是在具体的推理程中，往往将其自身的那些最原始意义抛掉了，表现为一种高度抽象的符号。正如前文所述，我们把以太极、阴阳、八卦、五行、天干等为符号内容的推理体系称为易学逻辑，那么，在易学逻辑的形式推理中，诸如太极、阴阳、八卦、五行、干支等均均是作为推理的形式符号出现的。作为推演的形式符号它们的意义已不固定于某一种具体含义上，这是易学逻辑作为自然形式推演系统的最显著特征和理论根据，是真正具有中国特色的形式逻辑系统。太极、阴阳、五行、八卦、天干、地支等观念至少在殷代就已广泛使用，后经历代的补充完善，最晚不迟于汉代就已建立起完整的推理系统。

易学逻辑虽然自汉代开始就在逻辑推理、逻辑计算等方面形成了较为系统的理论，但是，由于中国古代文化未能自发地产生字母符号，致使易学逻辑这一极有价值的逻辑体系，不可避免地带有自然语言的模糊性、不可靠性、直观性（只可意会不可言传），在整个体系上也显得散乱。这是历史上易学逻辑的缺点。本书所做的工作之一就是尝试用现代数理逻辑的方法将散乱的传统易学逻辑整理成为公理形式系统，目的在于抛开历史上易学中推理无关的杂乱部分，保留历史上易学中有关推理的形式和理论，通过整理使历史上的易学逻辑能够清晰、准确、系统、完整地表现出来，由此来展现古代易学逻辑的逻辑共同性。

在易学术数中，不仅蕴含了中华传统文化中的逻辑思想，构成了独具特色的形式推理系统，更为重要的是，易学术数是中国古代天文、地理、历法、乐律、军事、数学、医学等学科的立论基础，

是中华传统文化亘古至今的思维模式，对古代各门学科的建立起到了指导的作用。本书借助于现代西方逻辑，对易学逻辑进行初步的整理，力求把它建成一个准确的公理推理系统，而这个系统我们称之为易学逻辑的母系统。如果这个母系统靠得住的话，那么我们就可以借助古人研究的成果，建立起天文学、医学、地理学、乐律学、军事学、数学……甚至是经济学、哲学等具体学科的子系统，使所有的学科在易学逻辑的共同的基础之上连成统一体。

第三节 易学思维方式与易学逻辑

易学思维方式是指易学中思考问题、探索问题的思想方式。从逻辑上讲，易学的核心是研究推理的，《周易·系辞下》曰：“刚柔相推，变在其中矣。”因此，又可以说易学思维方式就是指推理的方式或是推理的原则。所谓易学逻辑是指对这种易学思维方式的理论总结，包括对其推理形式的总结、在古代人文学科中的推理原则的总结以及在古代自然科学中作为求真方法的总结。这种总结既有古代的成果，同时也有我们现代分析的成果。

易学的思维方式开始于阴阳五行学说。据李零考证，阴阳五行学说主要来自于古代的数字化占卜，其出现的时间上限，从近二十年来考古学的新发现来看，“尚未发现早于商代晚期的材料”^①。而且李零进一步指出，数字卦产生以后其占卜形式“虽然也讲‘象’，但主要是一种数占，即以策数定卦象，卦象定吉凶，象生于卦，卦

参见李零著：《中国方术考》（修订本），第251—271页，东方出版社2001年版；同时参见《中国方术续考》，第83—96页，东方出版社2000年版。

生于数，主要还是取于‘数’。古代占卜发展到这一步，才比较明显地有了推算的形式和逻辑的形式。^① 刘文英认为，定型于殷周之际的《周易》古经中的阴阳观念，以及形成于武王，问世于周初的《尚书·洪范》中的五行观念，是对现实世界中不同类的事物的概括和总结，成为一种“达名”或“大共名”，因而具有了一种普遍的意义，就其所达到的抽象思维水平而言，构成了中国古代哲学思想的开端。周山认为：“《周易》不同于中国古代其他的经典著作，它是一部帮助人们推理的思维工具书。中国逻辑史的起点，自应从这部‘神秘’的古经开始。”^② 因此可以说，易学的思维方式发轫于殷晚期，形成于以《易经》为代表的殷周之际，而其逻辑理论则至少在《易传》中已形成（也就是易学逻辑的形成），汉代及以后更趋完善。

至《周易》古经问世，已形成完整的八卦与六十四卦的系统。《易经》中以数字的变化来定阴阳奇偶的变化，特别注重自数字五至九的运用。数字从一至四，是最早的计数与方位概念，五是上中下、左中右的交叉，用五和一、二、三、四分别相加，就可以得到六、七、八、九、十等几个数字，十以上的数字是对十以下的数字的推广运用。五以下的数字，被看成是生数，五以上的数字，被看成是成数。因此五是一个十分关键的数字，它在时空方位上指的是中央，又是数字加减的枢纽。《周易》中正是借用这些数字的变化来展开它的推理的，特别地是体现在它的爻变规则中。周山在谈到《易经》的逻辑时认为：“古人不仅在解释《周易》卦象时有一套语

李零著：《中国方术续考》，第 88—89 页，东方出版社 2000 年版。

② 刘文英主编：《中国哲学史》上卷，第 16—27 页，南开大学出版社 2002 年版。

温公颐、崔清田主编：《中国逻辑史教程》（修订本），第 11 页，南开大学出版社 2001 年版。

法语言，在运用《周易》进行决疑解难时，也有一套特定的推理规则，即所谓‘爻变’规则。^①这个爻变规则就与阴阳奇偶的数字变化密切相关。那么，《易经》中或是观物以取象，或是策数以取象，然后以爻变为规则，进行“决疑解难”推理事物时的思维方式或是思维的原则是什么呢？这个问题十分关键，弄清楚了这个问题也就是弄清楚了《易经》中的逻辑是一个什么逻辑的问题，或是弄清楚《易经》中逻辑的本质的问题，也就可以确定《易经》逻辑的主导推理类型的问题。

我们以《易经》中两个具体的卦象为例来分析。《易经·上经》第六卦《讼》，下坎上乾，象征“争讼”。乾象征天，坎象征水泽。《周易·说卦传》说：“乾为天，坎为水。”虽然在《易传》中才讲道《乾》、《坎》等卦象征的事物，但是在《易经》中已形成十分明确的概念，否则无法确立八卦、六十四卦的体系，此点无疑。以下所举《恒》卦中巽象征风，震象征雷同理）从人类思维的客观进程来看，至少在《易经》成书久远以前，人们就区分出天与地的不同，区分出天上的星宿与地面上的山泽的不同。在《易经》时代，人们已经对天地万物间的不同事物作出类的区分，形成了不同的类的概念，这就是《易经》中所展示给我们的八卦与六十四卦。当时的人们认识到上天与水泽是两种不同的运动事物，其运动方向是相违背而行的，这种相互违背的事实，就像社会生活中由于意见不同必然引起争讼一样，所以卦名叫《讼》，象征“争讼”。

这是《易经》中的一个非常重要的分析问题、推理问题的方式，也就是易学的思维方式。这种思维方式下，是将自然界事物的运动特征和社会生活中的事情，看成是同类（这很符合中国古代天

人一体的久远观念)，那么既然是同类，就可以同类相推，称之为“推类”。关于为什么要用“推类”这样一个名称，一方面在比《易经》要晚的另一部逻辑学著作《墨经·经下》中有“推类之难，说在大小”，《荀子·正名》有“推类而不悖”，都把以类为根据的推理看成是“推类”，因此我们在分析易学逻辑的时候，可以借其言以说；另一方面，《周易》中的推理确实是在类与类之间进行的。八卦本身就是八类事物的代表符号，六十四卦是六十四方的代表。八卦与六十四卦建立的原则是《系辞上》中讲到的“方以类聚、物以群分”。“方”，《辞源》释曰：“道，一类。《论语·雍也》‘可谓仁之方也已。’”^①因此，“方”指的是类，六十四卦就是六十四类的符号代表。阴阳是关于事物的基本分类，五行是五类事物的代表。干支一方面可以分出阴阳，另一方面经过“干支纳五行”后，也成为五行的代表符号。因此阴阳、五行、八卦、干支这一套易学的推演的体系，说到底是在类与类之间进行的。例如，木克土，即是符号之间的一种相克关系，同时也是它们所代表的两类事物之间的相克关系。木克土，既可以指所有从土中生长的植物，因为吸收并抢夺了土的养分，而成为克制土的关系，也可以类之为具有木性的肝脏过旺而对具有土性的脾脏形成克制关系，既“肝木乘脾土”。简而言之，易学的推类方式，是将推类的前提 A 与 B 看成是同类，那么，根据形式逻辑关于类比推理的原则，前提 A 具有 a、b、c、d 的性质，B 具有 a、b、c 的性质，就会推出结果 B 具有 d 的性质。当然，这种推类与西方逻辑中的类比推理比较而言，既有共性，也有区别。共性在于它们的推理形式是相同的，而且都要保证结果的可靠性。任何一种逻辑推理都要保证可靠性，那么如何看易学推类

的可靠性呢？其中的关键是确定不同前提之间是同类的根据，这个根据是中国古代文化中的固有根据，如“天人一体”的根据等，这些根据在西方人眼里可能是很难于理解的，但是在我们自己民族的思维中是可以不加论证的先天根据，已经固化在民族的思维之中，成为我们思考问题的当然前提和不证自明的出发点，这就是易学推类逻辑与西方逻辑的不同之处，是特殊性的东西。当然，即使是在西方逻辑那里，类比推理也是或然的。我们的先民是如何看待这一点的呢？他们用了经验证实的办法。据史料考察，古代巫覡在部落氏族的重大举措占验失败以后，往往采取自焚的形式。因此，易学的推理从一开始就是很严肃的，这是易学推理能够不断修正自身的不足而向前发展的一个重要原因。即使是这样，中国古代的先贤们在推理的同时，依然要借助于经验的检验。汪奠基说：“他们认为，逻辑上的‘法度’，或‘以类度类’的形式是抽象存在的，必须依靠现实经验来考核。这是逻辑思想中最宝贵的东西。”^①这种检验也是非常严肃的，在古代人文学科及社会生活中不必说，在古代自然科学尤其是天文学与医学中尤为重要。在天文学中，推理的正确与否关系到历法的准确程度如何，这可是关系到古代王权统治与国计民生的大问题。在古代医学中，推理的正确与否关系到对疾病轻重死生的判断和治疗，这也是人命关天的大事。实际上，西方逻辑的价值不仅在于其系统本身的无歧义性、完备性、可靠性等自身的逻辑性质，更重要的是能为科学提供一种求真的方法，并在科学的发展中得到验证。

同理，再看《易经》中的另一个例子。《下经》第三十二卦《恒》，下巽上震，象征恒久以至亨通。在《易经》时代，将风类的

事情归类为巽，雷类的事情归类为震，而且形成了认为风雷是世界最基本要素的世界观。《说卦传》中有“雷风相薄”一说，就是体现了把雷风看成世界最基本要素的世界观。最基本的要素是产生万物的基础，必然是恒久的。另外，《恒》卦中上下卦体阴阳爻皆相应，恰似风雷相须相助，也是自然界中恒常不变的现象。故取名为《恒》。雷风相助为恒常本是古人对自然现象的认识，《易经》以此为据，将社会生活中人的立身处世之道与之看成同类，那么同类相推，就推类出人处世要持之以恒的道理。这同样也是推类。其实，我们不仅通过上述两例的考察，而且在本书以下各章的论述中同样可以发现，《易经》中普遍存在的、大量的思维方式就是这种“推类”。因此可以说“推类”就是《易经》的思维方式，同时也是《易经》逻辑的主导推理类型。本书题目定为《易学逻辑研究》，主要就是对易学中这种主导的推理方式——推类，作出分析和研究，包括推类的形式、系统、规则、理论以及对古代人文科学、自然科学的方法论层面的影响。

如果说以推类为主导类型的《易经》逻辑在《易经》中还仅仅是形成的话，那么其逻辑理论在《易经》成书七八百年之后的《易传》中建立了起来。就上述列举的《讼》、《恒》两卦，我们作进一步分析。《讼·大象传》说：“天与水相违，讼，君子以作事某始。”这里不仅直接将“天与水相违”这一自然事实直接表述出来，而且它的整个《大象传》就是一个省略的推类型的推理。其推类的推理过程经补充后可以表述如下：

天与水相违，是讼

社会生活中人心相违、行为相违等与天与水相违是同类

所以，社会生活中的相违是讼
相违以至争

所以，争以至讼
君子要注意争

所以君子要注意讼（即“君子以作事某始”）

这是一个类似复合前进三段论式的推理，其中的关键在于“社会生活中人心相违、行为相违等与天与水相违是同类”这一前提的成立，而这一前提的成立又与中国的传统文化中的固有观念密切相关，即与上面所提到的“天人一体”的观念密切相关。什么是同类，什么东西可以看成是同类，在不同的民族文化背景下会得出不同的结论。关于这一点，我们还会在本书上篇第三章中作出细致地分析。正因如此，我们才将易学逻辑的主导推理类型看成是“推类”把易学逻辑的本质看成是推类逻辑。《恒·彖传》说：“雷风相与，巽而动，刚柔皆应，恒。”《恒·大象传》说：“雷风，恒；君子以立不易方。”同样，《易传》不仅将雷风相须相助这一古人对自然的认识成果直接清晰地表达出来，而且综合《彖》、《象》，也正是一个省略的推类式的推理，经补充后其推理过程如下：

风雷相与，刚柔皆应，是恒
为人处世的原则与风雷相与、上下卦体刚柔皆应是同类

所以，为人处世应当坚持持之以恒（即“君子以立不易方”）

在这个类似三段论的推理中，关键之处还是在于“为人处世的原则与风雷相与、上下卦体刚柔皆应是同类”这个前提的成立，而当我们一旦确定了这个前提是真的话，那么同样可以将《恒》的推理看成是推类型的推理。

《易传》在对《易经》的注解中，提到许多推理的原则和方法，从逻辑的角度看构成了易学逻辑的理论。首先，《说卦传》建立了一种世界观。“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错。”将天与地、山与泽、雷与风、水与火看成是构成世界的最基本的八类基质，因而具有永恒的和特殊的意义（如上面所列举的《恒》卦）。对这八类基质进行总结、抽象和概括，从而形成了乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑八个不同的基本卦，即八经卦。作为基质，不仅决定和发展了自然界的事物，而且决定和发展了社会生活中的伦理原则、政治秩序以及科学研究中的方法与立论原则等等。《说卦传》称基质的这种特殊作用为“神”并说：“神也者，妙万物而为言者也。”这就是说，基质不仅化育万物，构成万物的本质，而且被概括、抽象为八卦，成为古代各门学科立论的指导原则和方法。因此，八卦又被《易》作者赋予了一种贯通天地自然、社会人生与自然科学的特殊意义。《说卦传》还对八卦的这种神奇的特殊作用作了细致地说明：

“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生筮，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”

这里指出，八卦的构建是《易》作者对天地自然观测结果的总结，一方面这个结果很细致，因为它有了数字的结论；另一方面又很概

括和抽象，因为从数字的观测结果中得出了阴阳的观念。更为重要的是八卦不仅可以用来描述自然，而且可以用来描述社会人生。这就使八卦或《周易》的理论具有了贯通自然和社会的功用，使自然的法则与社会的法则统一起来，建立起了“天人一体”的理论框架。对于这点《说卦传》进一步指明：

“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦；分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。”

所以，区分和迭用阴阳、六画而成的八卦，不仅可以贯通天地人三才，而且还是儒家仁义理论的根据。这种根据是以自然为基础出发的，已经具有了本体论的高度。李零说：“儒门传易有《易传》，推阴阳以言天道（《庄子·天道》称为“易以道阴阳”），把古代筮占提升为哲学。”^①《周易》的这种世界观很重要。因为称之为逻辑的东西，必然具有方法论性质，能对各类学科（本书有时称古代人文学科、古代自然学科等只是方便之说，其实古时并无所谓自然科学与社会科学之分）产生方法上的指导作用或是起到求真工具的作用。易学逻辑正是这样。

其次，《易传》的逻辑理论大多涉及类及推类。（1）八卦是用归类方法建立的，涉及类概念。《周易》中并不涉及西方逻辑之概念，但卦象是对它所代表的那一类事物的总结与概括却是无疑的。

《系辞上传》明确提出：“方以类聚 物以群分”。《系辞下传》谈到

八卦时说道：“以类万物之情”。这都是说卦象建立的根据是类。

《系辞下传》进一步指出：“其称名也，杂而不越，于稽其类。”^①“称名”，相当于逻辑上的概念；董志铁在分析后期墨家的逻辑思想时指出：“名相当于逻辑学中的概念。”^②周云之、刘培育说：“概念是思维的基本要素，对作为概念基本形态的名的研究是中国古代逻辑萌发的重要标志。”^③概念是根据类来确定的，即“于稽其类”；概念的划分是有严格界限的，即“杂而不越”。这些是对卦象涉及类概念的明确表述。八卦代表八方，六十四卦代表六十四方。每一方将不同事物归类聚合，以卦象符号作为概括表达，因此每一卦象都是一个类的概念符号。《系辞下》所说：“其称名也小，其取类也大”明确提出“取类”。“取类”即按类所取，即用归类的方法概括某一类事物的共性。卦之称名（即卦象）是小的，但它所涉及的类的事物是大的。从逻辑上看，涉及类概念的内涵与外延的关系。

《说卦传》中详细地列举了每一卦所代表的那一类事物，如“乾为天，为圆，为君，为父，为玉，为金，为寒，为冰，为大赤，为良马，为老马，为瘠马，为驳马，为木果”。可以看出，八卦建构的是各自代表它自己那一类的事物。这个建构卦象的原则，在《文言传》中也称之为“各从其类”。《彖上传》说：“‘牝马’地类，行地无疆。”高亨说：“‘牝马地类’，谓牝马是阴性之物，与地同类。”^④说的是母马与地为同类，所以母马行于地上，可以走得很远。其使

唐·孔颖达说：“稽，考也。类，谓事类。”因此所谓“于稽其类”，是指建构卦象要考察其所代表的那类事物，使卦象真正成为那类事物的概括和代表。参见孔颖达疏：《周易正义》下册，第691页，九州出版社2004年版。

董志铁著：《名辩艺术与思维逻辑》，第191页，中国广播电视出版社1998年版。

③ 周云之、刘培育著：《先秦逻辑史》，第301页，中国社会科学出版社1984年版。

高亨著：《周易大传今注》，第77页，齐鲁书社1979年版。

用的是归类方法，可为佐证。《象传上》说：“天与火，同人。君子以类族辨物。”朱熹注曰：“天在上而火炎上（《同人》卦乾上离下，乾为天，离为火——自注），其性同也。类族辨物，所以审异而致同也。”^①其使用的方法同样是归类，也可为佐证。《象传下》曰：“火在水上，未既。君子以慎辨物居方。”朱熹注曰：“水火异物，各居其所，故君子观象而各审辨之。”^②其中虽未提及“类”字，但所用确为归类法无疑，当为佐证。（2）《易传》中多处涉及推类的理论。a. 《易》是变化的系统。《易》的系统是变化的 这是《易》的根本原则之一。《系辞上》说：“生生之谓易。”说明了《易》的变化性质。《系辞下》对这一变化性质作了更进一步的说明：“变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易。”《易》的变化性质为易学逻辑的推演提供了可能、根据和前提。b. 《易》是可以推演的（称之为“推”或“化”），并且由推演产生逻辑形式上的变化（称之为“变”或“通”）。《系辞上》说：“刚柔相推，而生变化”。又说：“化而裁之谓之变，推而行之谓之通。”《系辞下》说：“刚柔相推，变在其中矣。”就是说，《易》系统内的具体形式，从逻辑上讲就是定理，通过“推”可以产生形式上的变化，即“变”，而且这个“变”是“通”的，即从逻辑上讲“变”后得到的定理与前定理是等值的（关于这点我们将会在本书上篇易学逻辑系统的那些定理的证明中充分看到）c. 确立了推演的原则在于依类相推。《易》是可以推演的，那么依照什么原则推演却是一个十分重要的问题，因为确定了《易》的推演原则也就确定了易学逻辑的性质。《彖上传》明确提出：“西南得朋，乃与类行。”与类行”就是要“依类相推”，这就是易学逻辑的逻辑特征，即推类逻辑的特征。关于这点，

宋·朱熹注：《周易本义》第16页，上海古籍出版社1987年版。
同上书，第54页。

《系辞上》也十分明确地提出：“引而申之，触类而长之。”与西方逻辑对照，可以把它看成是推理的规则。《易传》除了确定推理的规则，还确定了推理的总原则。《系辞下》说：“一阴一阳之谓道”，“阴阳合德而刚柔有体”。这是一个在中国传统文化背景下的默认规则和共识规则，可以看成是《易》逻辑系统的公理。d. 进一步确定了依类相推的可行性原则。《彖下传》在解释《睽》卦时说道：“万物睽而其事类也。”《睽·彖传》解释道：“上火下泽，睽。君子以同而异。”朱熹注为：“二卦合体而性不同。”^①《睽》列《下经》第三十八卦，下兑上离。离为火，其性炎上；兑为泽，其性润下。离与兑，一上一下，性质相反，但同时居于同一个《睽》卦之中，恰如两女（兑三索为少女，离二索为中女——自注）志向不合但却同居一屋。原因在于其不同之处有相同处，因为她们同是一类（指阴性）事物，由此进一步推广到天地万物间一切事情莫不如此。所以《睽·彖传》说道：“天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也。”表面看似不同，甚至是相反的事物，因为它们是同一类，因而具有了可通性，也就具备了依类相推的可行性。《易传》还列举一例。《文言传》：“阴疑于阳必战，为其嫌于无阳也，故称‘龙’焉，犹未离其类也。”尚秉和先生释“疑”为：“然疑即凝字。”^②“此谓上六处《坤》之极，阴极反阳，犹‘凝情’于阳，故必至交合。”^③阴阳本为对立两极，但其可以相互转化与沟通，原因在于阴与阳之间的共性使得他们处于一类所致。e. 确定了易学逻辑系统的开放性原则。易学逻辑系统不仅具有推类性质的推理特征，而且是开放的。易学逻辑系统开放的原则是“与时偕行”。

宋·朱熹注：《周易本义》第34页，上海古籍出版社1987年版。

尚秉和著：《周易尚氏学》，第41页，中华书局1980年版。

③ 黄寿祺、张善文撰：《周易译注》第37页，上海古籍出版社1989年版。

这种开放性原则在《易传》中多次被提到。例如《遁·彖传》说道：“刚当位而应，与时行也。”《损·彖传》说道：“损益盈虚，与时偕行。”《益·彖传》说道：“凡益之道，与时偕行。”《升·彖传》说道：“柔以时升。”《丰·彖传》说道：“天地盈虚，与时消息。”《小过·彖传》说道：“与时行也。”《乾·文言传》说道：“终日乾乾，与时偕行。”《坤·文言传》说道：“承天而时行。”易学逻辑的这种开放性是在其自身具有的语义一致性和无矛盾性基础上的开放性性质，这种性质使得易学逻辑在其以后的发展过程中不断纳入新的元素，不断更新自己的内容和提升自己的逻辑功能。f. 表述了易学逻辑的逻辑功能。逻辑是抽象的，但是正是因为它的抽象性才使得逻辑具备了普遍性原则和对各门科学具有方法论的意义。《易传》对此也有所论述。《系辞上》说道：“易简而天下之理得矣。”“易则易知，简则简从。易知则有亲，简从则有功。有亲则可久，有功则可大。”“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。”这正是对易学逻辑普遍性的说明。至此可以说，易学逻辑的理论在《易传》中已经建立起来。

汉代，易学逻辑理论又补充了许多新的内容，日趋完善起来。汉代主要是将干支系统纳入八卦系统之中，因为干支和阴阳五行早在战国时代就已尝试结合起来^①，所以干支系统进入八卦也就将五行系统随之一起带入八卦系统，而干支系统又是当时的天文学、医学等自然科学的主要方法之一，因此干支系统的进入又使易学与当时的自然科学发生了紧密地联系，这个工作的完成不仅使八卦系统更加完善起来，同时也变得更加复杂。其中的主要工作是由西汉易学大师京房做的。京房的工作首先是依据“一阴一阳之谓道”的原

参见卢央著：《京房评传》，第119—120页，南京大学出版社1998年版。

理，按照“二二相耦、非覆即变”^①或者说“若非相错，即是相综”的规则重新排列了六十四卦，即是我们今天看到的通常八卦顺序，具有经典性^②。京房做的第二项工作是建立了京氏八宫卦。他的第三项工作是建立了京氏纳甲，将干支五行系统与八卦系统结合起来。他的第四项工作是补充了和发展了十二消息卦，将二十四节气配卦，也就是说将天文学与易学联系了起来^③。汉代还有一个突出的事例，就是《黄帝内经》的问世。《黄帝内经》本是医学书，但是其中所载的“五运六气”不仅是古时的一种历法，而且还对医学的深入发展产生了重要的影响。五运六气主要是干支计算，它的加入使得易学的内容丰富起来，并形成了重要组成部分。这样，易学逻辑的研究也就随之扩展了内容。

逻辑是关于推理的学问。“中国逻辑”从逻辑的共性上看，是思维的一般形式；从逻辑的个性上看，与中国古代文化有着非常密切的关系。中国古代在科学技术与人文科学上都创造了异常辉煌的成绩，这与他们的思维方式有着极为密切的关系，这种撇开具体内容的“思维方式”、或称之为“空架子”的东西就是中国的“古代逻辑”。自先秦至汉代以降的阴阳五行学说、八卦学说在历史上构成了一个比较完整的自然的推理系统，在这个系统中有基本的初始符号、推理规则和逻辑一致性原则，由于这个系统在《易经》以及在汉代以降围绕《易经》中心所展开的“易学”中讲述的最为完整和彻底，因此我们称之为“易学的自然推理系统”或“易学逻辑”。中国古代建立起来的自成体系的文化系统，中国古代的自然科学和人文科学的探索与发展，都与易学的思维方式，或者说是与易学的

唐·孔颖达疏：《周易正义》下卷，第738页，九州出版社2004年版。

参见卢央著：《京房评传》，第109—110页，南京大学出版社1998年版。

参见同上书相关章节。

推理方式，或者说是易学的逻辑密切相关。“易学逻辑”是由在中国文化中最抽象的和最具有广泛代表性的汉字符号组成的，由这些简约的符号所组成的推理，在其推理的过程中并无任何的具体含义，但所遵循的确是阴阳五行的推理规则，构成了一个有关易学推理的自然系统。

第四节 易学逻辑在中国逻辑史上应有的地位

易学逻辑在中国逻辑史上占有重要的地位。

逻辑是关于推理的学说，所涉及的内容是关于思维及其规律的。在中国古代文化中，涉及思维的有四大系统：《周易》系统、兵家《孙子》系统、老庄哲学系统和佛学系统。这四大流派中，以《周易》系统最为丰富，历史最为久远。如果说古代的宗教典籍是靠信仰和迷信得以长期传播的，那么，《周易》则是靠其自身的理论思维和中国人的智慧相传下去的。中国人的理论思维水平，在同西方哲学接触以前，主要是通过对《周易》的研究得到锻炼和提高了。这是中国文化的骄傲^①。因此，在中国古代逻辑学的研究中是不可能跨越过《周易》及其易学的，是不能采取置之不理的态度。但是，自20世纪80年代以后出版的由中国逻辑史的著名专家们撰写的一系列高水平的关于中国逻辑史的专著、论文集和教材中，除去几篇有较少的论述以外，大多对《周易》的逻辑只字不

^① 参见朱伯崑著：《易学哲学史》第一卷，《前言》第4页，华夏出版社1995年版。

提。1991年周山著《易经新论》、1994年李廉著《周易的思维与逻辑》，可以说是近几十年来关于《周易》逻辑研究的力作。2001年由温公颐、崔清田主编的原国家教委“九五国家级重点教材”《中国逻辑史教程》（修订本）出版，该书将“《周易》的逻辑思想”列为全书的第一章，并看成是“中国逻辑史的起点”^①，可为慧眼识珠，这是近几十年来第一次对《周易》的逻辑思想在中国逻辑史上的地位作了准确的定位。不过，对《周易》的逻辑思想的研究仅此而已，甚至截至目前为止，对《周易》逻辑的研究成果仍然较少。这种情况与逻辑学所在的哲学一级学科对《周易》研究的热火朝天的局面相比，构成了强烈的反差。

易学逻辑不仅重要，而且在中国逻辑史上具有不可替代的位置。第一，易学逻辑与先秦其他诸家逻辑思想相比，逻辑思想的提出要早，它影响到名家的逻辑思想，并在辩家的逻辑思想中得到进一步的引申。《周易》中关于类的概念及依类相推的逻辑思想，是对三代以上早期先民思维方式的理论总结，在它的直接与间接的影响下，名家邓析才有所谓对类“循名责实”、“安（按）实定名”^②及依类相推（“对‘两可’之说的论证”）的初步探索；惠施亦受到《周易》思想的影响^③，并对依类相推逻辑的方法作了总结，形成“譬”式推论（譬式推论即《说苑·善说》记载惠施对梁王解释“譬”其曰：“以其所知谕其所不知而使人知之”）^④。由《周易》率先提出和应用的有关“类”与“推类”的逻辑思想在《墨经》中得

^① 温公颐、崔清田主编：《中国逻辑史教程》（修订本），第11页，南开大学出版社2001年版。

^② 《邓析子·东史辞》，《中国逻辑史资料选》（先秦卷）第6页，甘肃人民出版社1991年版。

参见本书下篇“第五章、易学与名辩学”。

^④ 参见《中国逻辑史资料选》（先秦卷），第70页，甘肃人民出版社1991年版。

到进一步的说明。例如根据“类”直接提出“推类”的概念，《经下》：“推类之难，说在类之大小”；在《大取》中提出推类的根据是“夫辞，以故生，以理长，以类行者也”；在《小取》中提出推类的原则是“以类取，以类予”。第二，易学逻辑自成体系，而且这个体系比较完善。《周易》中有自己的分类，以及在分类基础上建立的八卦与六十四卦系统，有自己的推类原则（或叫公理）和规则（或叫定理），有检验系统无矛盾的方法。汉代以后加入干支五行系统的易学更加日趋严密和完善（这部分内容可参阅本书的相关部分）。第三，易学逻辑的发展历史从未割断。易学逻辑不仅是中国逻辑史的开端，而且自《周易》产生后的三千年中从未中断。它的发展贯通了整个中国文化史，成为中国历史文化的一个重要组成部分，这在中国逻辑史的发展中是很特殊的。中国逻辑史发展中的名学与辩学自先秦以后，至汉代由于受到独尊儒术的影响，名辩思想几乎灭绝。“先秦以后一直到近代，由于统治阶级在学术上独尊儒家，废弃名、墨，中国逻辑的发展受到梗阻，在长达两千余年的时间里，只有极少数知识分子曾经一般地探讨过推理、论证的意义和形式以及名实关系等问题。”^①但是易学研究并未受此影响，相反却一直传承下来。据《史记·秦始皇本纪》记载，秦始皇焚书坑儒，“所不去者，医药、卜筮、种树之书”。《周易》在秦始皇的焚书中保存下来。迨至汉代独尊儒术，名学、辩学被遭禁止，而《周易》却被尊为“五经之首”，而且扩大了它的研究形成了易学。“《周易》虽是儒家的经典，并居群经之首，但其影响，并不限于儒学的领域。”^②因此中国逻辑思想与理论在易学中被保留下来，并得到发展。

温公颐、周云之撰：《中国逻辑史》，《中国大百科全书·哲学·Ⅱ》第1201页，中国大百科全书出版社1987年版。

朱伯崑著：《易学哲学史》第一卷，《前言》第4页，华夏出版社1995年版。

中篇 易学逻辑推理研究

第三章 易学逻辑的主导推理类型 ——“推类”研究

第一节 “推类”的前提

诚如上所述，易学逻辑的推理是以推类为主要特征的。因此，我们无论是在易学的推理中看到类似三段论的形式还是一个推理的系统、或是看到其作为指导具体学科方法的种种推理形式，都可以概括地或笼统地说易学逻辑的推理就是一个推类的推理，或者也叫做易学的推类逻辑。

从基于不同的文化背景下有不同的思维方式，因而具有不同的逻辑表现形式这一基本的认识前提出发，我们认为中国古代逻辑也有其相应的独特的存在形式。中国古代逻辑以推类作为自己的重要存在形式，它体现了中国古代逻辑在遵循人类逻辑共同性基础上的特殊性。这种特殊性的产生与中国古代文化的主导特征是分不开

的。中国古代文化在长期的发展中特别关注伦理与政治思想，其中虽然也有自然科学的辉煌（特别是医学、天文学、农学），但它们大多也是服务于伦理与政治需要的，中国古代以来从未形成以探索自然奥秘、追求科学真理为主导的社会风气，相反对伦理与政治思想的追求却成为古代文化的核心。在这种文化的大背景下，古人的说理力求直观、简明、生动，运用推理力求更方便地晓喻和说服他人^①，而且处处要体现天人一体的观念，以便以各种方式潜移默化地论证王权存在的合理性。中国古代文化的这种特殊性导致了论说中推类的大量应用。沈有鼎说：“在古代人的日常生活中类比推论有着极广泛的应用。”^②不只是广泛地应用，而且还有着比较高的要求。沈有鼎又说：“中国古代人对于类比推论的要求比较高。”^③应用广，是说推类作为逻辑工具可以应用在各个方面，包括人文科学的应用和自然科学的应用；要求高，就是力求推类形式的完善和缜密，甚至形成了推类的系统。

那么，什么是“推类”呢？崔清田认为：“这种依照类的同、异关系进行的推论被称为‘推类’。”^④在中国古代的逻辑经典《墨经》中，将这种推类定义为“以类取，以类予”^⑤依据一类事物与另一类事物存在的某些共性，就可以由一类事物推知另一类事物，即依类相推。

中国古代逻辑学中的推类，有其自己的特征。这个特征就是对

参见温公颐、崔清田主编：《中国逻辑史教程》（修订本），第5页，南开大学出版社2001年版。

沈有鼎著：《墨经的逻辑学》，第42页，中国社会科学出版社1982年版。

同上书，第42页。

温公颐、崔清田主编：《中国逻辑史教程》（修订本），第110页，南开大学出版社2001年版。

《墨子·小取》。

“类”及“推类”的确定。沈有鼎说：“‘类’字在中国古代逻辑思想中占极重要的位置，我们必须给以正确的解释。‘类’字的一个意义是相类，即……‘类同’，相类的事物有相同的本质。”^① 本质相同的事物，可以用来类比，也可以在类比的基础上进行推论，即“推类”。但是确定事物之间的类同并非易事，很多在古人看来是类同的事情，今天的人们就不一定苟同。例如古人认为天即自然界的秩序与人类社会的秩序是一样的，人类社会的秩序要符合天的秩序。《周易·贲·彖传》卦讲道：“观乎天文，以察时变。观乎人文，以化成天下。”就是要根据自然界的秩序来确定人类社会的秩序，自然界有阴阳、五行，可以用八卦、干支来记录和表述，人类社会也有阴阳、五行，也可以用八卦、干支来记录和描述。因此，自然界与人类社会是类同的，是可以相互推类的。这个思想来自于中国传统文化中固有的“天人一体”观念。张岱年在谈及这个问题时说：“天人相通的学说，认为天之根本性德，即含于人之心性之中；天道与人道，实一以贯之。宇宙本根，乃人伦道德之根源；人伦道德，乃宇宙本根之流行发现。本根有道德的意义，而道德亦有宇宙的意义。人之所以异于禽兽，即在人之心性与天相通。”^② 像这样的“类同”观念，在今天人们的头脑中是很难被接受的。但是像类似于这样的“类同”观念，在古代逻辑中却大量存在，在易学逻辑中也大量存在，这正是中国古代逻辑异于西方逻辑的特殊性所在。而且中国古代逻辑正是在“类同”的基础上来进行推类的。沈有鼎说：“‘类推’的根据在于事物间的‘类同’，‘一切推论最后总是要从‘类推’出发。’”^③ 所以，我们今天考察中国古代逻辑包括

沈有鼎著：《墨经的逻辑学》，第 42 页，中国社会科学出版社 1982 年版。

张岱年著：《中国哲学大纲》，第 173 页，中国社会科学出版社 1982 年版。

沈有鼎著：《墨经的逻辑学》，第 42 页，中国社会科学出版社 1982 年版。

易学逻辑的时候，尤其要特别注意哪些事物是“类同”的，是可以推类的，哪些事物不是“类同”的，是不能推类的，不能用当今全球化趋势下人们的观念来衡量古人。实际上，沈有鼎早已指出：“‘明同异’不是简单的事情，这是因为有些事物表面上不相似而本质上相同，也有些事物表面上相似而本质上不同。”^①

一、“推类”的初始符号


任何逻辑都有推理的出发点，抛开其自然语言的内容，都可以成为的初始符号，易学逻辑也是如此。易学逻辑推类系统的出发点，正是由归纳“取类”的初始符号开始构建的。

首先，《易》作者根据“方以类聚 物以群分”（《系辞上》）的原则进行归纳取类。其归纳取类的过程是：“仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之纹，与地之宜，近取诸物，远取诸身，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”（《系辞下》）。由归纳取类而概括成符号即“称名”，符号建立的原则一是“简约”，只有简约才可能代表更多的事物，在《周易》称为“易简”（《系辞上》），并说“易简而天下之理得矣”（《系辞上》）；二是要使符号概括得尽可能完善，即尽可能多地概括事物而不要遗漏，即《系辞下》所说“其称名也小，其取类也大”；三是要使符号体现变化，方便推导，即《系辞上》所说“在天成象，在地成形，变化见矣”。

其次，在归纳取类的基础上构建了初始符号。包括：

a. 阴阳、八卦符号，以及由八卦重画而推导出的六十四卦符号。如阳（—）、阴（--），震（☳）、巽（☴），既济（☵）、未济（☲），等等。

^① 沈有鼎著：《墨经的逻辑学》第42页，中国社会科学出版社1982年版。

b. 五行符号。五行是五类事物的代表。五行始于《尚书·洪范》，其曰：“五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水月润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘。”作为类的代表，《春秋繁露·五行之义》将其看成是“天”的顺序。“天有五行：一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水……此天之次序也。”刘文英说：“五行之‘行’，古文原作，表示纵横道路。五行直义为五路，引申可以作五类或五个系列。从原始思维的特征看，先民们常常借用空间框架对事物进行分类。五行原来也可能是借用空间四方和中央，对人们日常生活所必需的五种基本要素进行分类。五行不是单纯的五种物，而是由有五种物所代表的五类物。”^①五行符号在汉代通过纳甲法与八卦系统发生联系。

c. 干支符号。干支符号来自于先民对物候观察的总结^②。它们分别是十天干和十二地支，以及由它们的组合而成的六十个干支对，俗称六十花甲子。干支符号出现很早，在现今已出土的殷商时期的甲骨文卜辞中就发现干支符号用来记载日期。其实一直以来，干支就是古人的计算符号，自汉代以来通过纳甲法与八卦系统建立起密切的联系。

二、推类的原则

易学逻辑在设立了初始符号以后，就可以应用它进行推理了。推理要有根据，易学逻辑的推理根据就是“依类相推”。《坤·彖传》明确提出：“‘西南得朋’，乃与类行。”与类行”就是要“依类相推”。《系辞上》也十分明确地提出：“引而申之，触类而长

刘文英主编：《中国哲学史》上卷，第24页，南开大学出版社2002年版。
参见本书上篇、第二章、第二节“《易经》、易学与易学逻辑的文化诠释”。

之。”“触类而长之”，也是依据类来引申原意，也就是根据类来进行推理。

第二节 “推类”的种类

周山在《易经新论》中论及卦爻辞的逻辑价值时说道：“卦爻辞的主要作用，并不是为后人写一部古代政治、经济、军事、道德修养、风俗民情等社会发展概况的历史，而是为当时及后来的人提供一种思维的工具。符号系统是最抽象的推演形式，而卦爻辞是用自然语言对这些推演形式的一种具体解释，是供人们占筮得卦之后参象比类的范本、模式，是帮助人们‘举一反三’、‘由此推开去’（宋代朱熹语）的最佳参考资料。因此，评论卦爻辞的哲学价值，最为重要的无疑是它在逻辑方面的价值。”^①其实，从逻辑上看，整体易学的价值也突出地表现在逻辑方面，就是说易学逻辑以抽象的符号系统为古代的人们及各门科学的发展提供了一种认识工具。作为认识的工具，易学逻辑提供的方法有许多。记得有一次我向一位谙熟《周易》老先生请教，他说道，《周易》变卦的方法虽然有许多，但是无外乎“卦中有卦”、“卦中别卦”、“卦中牵卦”、“卦中变卦”四种。其实，变卦的方法大概还有不少。但是，本书并不想对具体的变卦方法作过细的描述，只是从易学逻辑的“推类”的角度作一归纳。因此，我们说易学逻辑的推类有以下几种：

一、阴阳推类

阴阳推类，是表面上看似不同，但其实质却相同，并由此构成类同的事物之间的推类。这种推类，是对立统一、转化的逻辑形式。将矛盾对立的双方，用逻辑形式表述出来，体现了中国古人的智慧，是中国传统文化中的特点之一。

（一）《睽》卦式推类

《睽》卦式推类指表面上看似不同，但是其本质相同的两个事物间的推类。例如上述例举《睽》卦，下兑上离，看似表面性质相反，但实质都为阴性，却又居一体的两个卦，犹如两女外表志向虽不同但却同居一室，推类出“天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也”（《睽·彖传》）。

（二）阴阳合类式

阴阳合类式指两个对立类，但交合一处确是相同类的事物，可以看成是同类的推类。例如上述例举《坤》卦。《文言传》：“阴凝于阳必战……犹未离其类也。故称血焉。夫玄黄者，天地之杂也。”指《坤》卦上六处阴之极必向其对方阳转化。阴阳本为不同类事物，但其交合一处却为同类，故可推类。尚秉和在解释《坤·文言传》时说：“‘阴凝阳’即阴牝阳……阴阳合为类，离则为独阴独阳，独阴独阳不能生，即不成为‘血’。既曰‘血’，即阴阳类也，即天地杂也。其血‘玄黄’者，言此血非阴非阳，亦阴亦阳，为天地所和合，故能生万物也。”^①“阴牝阳”即阴交合于阳，即阴阳合类，故取其说。“一阴一阳之谓道”（《系辞上》）、“阴阳合德而刚柔有体”（《系辞下》），可以看成是相同的推类式。

（三）纳甲法（纳子法）的推类

纳甲法（纳子法）是将十天干、十二地支纳入八卦系统，从而使阴阳五行与八卦联系起来，而成为其他进一步推类的基础。纳甲法（纳子法）的理论根据是《系辞上》“一阴一阳之谓道”和《系辞下》“变动不居，周流六虚”。根据卢央的观点，从现有史料来看，完整的纳甲法（纳子法）大概是由西汉京房最先发明的。但是卢央根据一些史料，又断定“京房之发明亦有其先导之者”。这些史料是，《抱朴子内篇》所载：“按《玉策记》及《开明经》皆以五音六属知人命之所在。子午属庚，丑未属辛……”，而这两部书又是先秦古籍。还有《汉书·艺文志》载有《古五子书》18篇，说：“分六十四卦，著之日辰，自甲子至于壬子，凡五子，故号曰五子。”^①关于纳甲法的具体配置方法，《京氏易传》卷下云：“分天地乾坤之象，益之以甲乙、壬癸。震巽之象配庚辛，坎离之象配戊己。艮兑之象配丙丁。八卦分阴阳，六位五行，光明四通，交易立节。”^②也就是说，按《说卦传》将八卦分出阴阳，乾、震、坎、艮为四阳卦，坤、巽、离、兑为四阴卦；又将天干按《系辞上》“天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十。天数五，地数五，五位相得而各有合，”亦即天为阳、为奇数，地为阴、为偶数的原则，以阳卦配阳干，阴卦配阴干，所余壬癸两干再配以乾、坤两卦。纳子法的具体配置方法：一是阳卦各爻纳阳支，阴卦各爻纳阴支；二是要确立各卦纳支的起点。根据卢央的研究，纳子法的起点是根据律历和“天左旋，地右动”原则确立^③。纳子法中，八经卦的每一爻对应一个支，这样八个卦共四十八爻，

① 参见卢央著：《京房评传》第130—131页，南京大学出版社1998年版。

② 卢央著：《京房易传解读》第519—520页，九州出版社2004年版。

③ 参见卢央著：《京房评传》第127—129页，南京大学出版社1998年版。

对应四十八个支，所余十二个支规定甲与壬同，乙与癸同，这样正好配完。对此，朱熹讲道：“周流六虚，谓阴阳流行于卦之六位”^①。又说：“天数、地数各以类而相求，所谓五位之相得者然也。”^②可谓抓住了纳甲法（纳子法）的阴阳推类的本质。纳甲法（纳子法）相当于逻辑学上系统之间的代换定理。

二、五行推类

我们所知五行是指五类事物，其符号是五类事物的代表符号。每一类事物是其类内无限事物的集合，因此五行之间的关系就是五类事物间的关系，而五行之间的推导，就是类与类之间的推导，所以五行之间的推导就是推类。如下：

五行相生：木生火、火生土、土生金、金生水、水生木

五行相克：木克土、土克水、水克火、火克金、金克木

三、干支推类法

干支推类法是十天干、十二地支之间的推类法，其中蕴涵了阴阳、五行的推类法。它包括以下几种基本形式：

a. 干支序数阴阳（奇数为阳、偶数为阴）：

天干序数：甲（1）、乙（2）、丙（3）、丁（4）、戊（5）、己（6）、庚（7）、辛（8）、壬（9）、癸（10）

地支序数：子（1）、丑（2）、寅（3）、卯（4）、辰（5）、巳（6）、午（7）、未（8）、申（9）、酉（10）、戌（11）、亥（12）

b. 干支五行：

天干五行：甲乙属木、丙丁属火、戊己属土、庚辛属金、壬癸

宋·朱熹注：《周易本义》第68页，上海古籍出版社1987年版。

宋·朱熹注：《易学启蒙》，《周易本义》第209页，北京大学出版社1992年版。

属水

地支五行：寅卯属木、巳午属火、申酉属金、亥子属水、辰戌丑未属土

c. 八卦纳甲、纳子：

根据上述纳甲法、纳子法的原则，可以列出其具体形式。具体形式参见本书第四章，第一节，一、（二），定理（21）、八卦纳甲纳子律”。

d. 六十干支对序数（六十花甲子序数）：

六十甲子中的每一个干支对都有它的对应序数，由此可分出阴与阳，或根据它们的五行属性再进行推类。（据卢央的研究，干支对配五行，在历史上曾有三种方法：第一种以支为主，即以干支对中支的五行属性决定干支对的五行属性；第二种是由干支对中干和支的五行关系来确定干支对的五行属性；第三种则是“纳音五行”^①。）

1 甲子	2 乙丑	3 丙寅	4 丁卯	5 戊辰	6 己巳	7 庚午	8 辛未	9 壬申	10 癸酉
11 甲戌	12 乙亥	13 丙子	14 丁丑	15 戊寅	16 己卯	17 庚辰	18 辛巳	19 壬午	20 癸未
21 甲申	22 乙酉	23 丙戌	24 丁亥	25 戊子	26 己丑	27 庚寅	28 辛卯	29 壬辰	30 癸巳
31 甲午	32 乙未	33 丙申	34 丁酉	35 戊戌	36 己亥	37 庚子	38 辛丑	39 壬寅	40 癸卯
41 甲辰	42 乙巳	43 丙午	44 丁未	45 戊申	46 己酉	47 庚戌	48 辛亥	49 壬子	50 癸丑
51 甲寅	52 乙卯	53 丙辰	54 丁巳	55 戊午	56 己未	57 庚申	58 辛酉	59 壬戌	60 癸亥

四、八卦推类

周山说：《周易》的基本推类方法有三种：一是据象推类，即根据卦象的象征意义，进行类比推理，对所询事物情况的吉凶祸福作出断定；二是据辞推类，即根据相关卦爻辞内容，进行类比推理，对所询事情的吉凶祸福作出断定；三是象辞结合推类，即将卦象的象征意义和相应卦爻辞的内容结合在一起，参验比照，进行由此及彼的推理，以确定所询事情的吉凶祸福^①。的确，周山对《周易》中推类方法的概括是十分恰当的，《周易》中的卦象、爻象与卦辞、爻辞都与推类密切相关。一般来说，汉代以后《周易》的推类，往往通过卦变的方法，使爻的阴阳属性向对方转化，然后递进到另一个卦，甚至是另一组卦，然后再根据卦辞、爻辞，加上纳甲（纳子）以后形成的阴阳五行的相互关系进行推类，遂构成了十分繁杂的具体推类形式。对此本书不做过多的涉及，因为从逻辑的角度看，我们的目的只要揭示易学逻辑的推理是推类的性质就足够了。因此，我们只选取《周易》中《经》、《传》的推类方法作为说明。

（一）据喻推类”

“喻推”是通过卦爻辞中的历史故事或经验、生活故事或经验作为喻例，推类出一个普遍的法则，这种推类方法在《易经》中大量存在。

例如《晋》卦（下坤上离）卦辞：“康侯用锡马蕃庶，昼日三接。”《晋》卦象征进长，但是在卦辞中却使用了一个故事来作为进

参见温公颐、崔清田主编：《中国逻辑史教程》（修订本），第21—28页，南开大学出版社2001年版。

长的推类的喻例。这里的康侯是指西周文王之子、周武王之弟康叔^①。卦辞中的“锡”，同“赐”。据李学勤考证，周人重视马政，1995年在陕西眉县李家村出土的驹尊，系西周中期器，铭文就记载了“执驹”之礼。这与《史记·秦本纪》所载周孝王使秦的祖先非子“主马于汧、渭之间，马大蕃息”，可以相互印证。因此“康侯用锡马蕃庶，昼夜三接”，是马政的一端，其意应为将周王所赐马作为种马^②，使其日夜交接三次，以不断使马的数量增加，政权进长。我们可以将这个推类表述如下：

康侯用锡马蕃庶，昼日三接，象征进长
《晋》卦与之同类

因此，《晋》卦象征进长

与此同类，《易经》中《大壮》卦（下乾上震）六五爻“丧羊于易，无悔”，《旅》卦（下艮上离）上九爻“丧牛于易，凶”，皆以殷先祖王亥丧牛羊于有易国之历史故事为喻例^③，推类《大壮》卦由九一至九四皆阳，而至六五无阳，大壮已过，犹如“丧羊于易”，勿用刚壮；推类《旅》卦上九居穷极之地，犹如王亥丧牛于有易国，必致凶险。其推类式可表述如下：

丧羊于易，很危险，不能妄用刚壮

^① 参见黄寿祺、张善文著：《周易译注》，第286页，上海古籍出版社1989年版；以及参见李学勤著：《周易经传溯源》第12—14页，长春出版社1992年版。

参见李学勤著：《周易经传溯源》，第13页，长春出版社1992年版。

参见同上书，第2—5页。

《大壮》六五阳已丧失，与丧羊于易同类

所以，《大壮》六五也很危险，不能妄用刚壮（这样才能无悔）

丧牛于易，处于险地，有凶险

《旅》上九处穷极之地，与丧牛于易，地处险地为同类

所以，《旅·上九》有凶险

我们另举一个历史故事作喻例的例子。《升》卦（下巽上坤）象征上升。《升》卦六四爻辞：“王用享于岐山，吉，无咎。”这里“享”，指祭祀。据黄寿祺、张善文说：“这三句似举殷王来到岐山设祭，周人顺从服事的典故为喻，说明六四处《升》上卦之下，柔顺得正 宜守臣位 则可获吉而‘无咎’。”^① 其推类式如下：

王用享于岐山，吉，无咎

《升》六四处上卦之下，柔顺得位，与“王用享于岐山，吉，无咎”同类

所以，《升》六四“无咎”

《易经》中以历史故事作为推类前提的喻例还有：《既济》九三爻辞“高宗伐鬼方，三年克之”，《未济》九四爻辞“震用伐鬼方，三年有赏于大国”，《归妹》（下兑上震）六五爻辞“帝乙归妹”，《明夷》

（下离上坤）六五爻辞“箕子之明夷”等等，其理类同，故略。

《易经》中还有一些以生活的故事或经验作为喻例，推类出普遍法则的推理。例如《需》卦（下乾上坎）象征需待，其初九爻辞：“需于郊，利用恒，无咎。”意思是说处于初九爻，犹如置身于郊外，远离城内危险，因此要保持恒心，不可妄动，必无害处。初九爻在《需》卦最下，远离上体坎险，犹如“身处郊外”，故可推类保持恒心、不可妄动。其推类式可以表述如下：

身处郊外，远离危险，保持恒心，不可妄动

《需》卦初九远离上体坎险，与“身处郊外”同类

所以，处于初九，也要保持恒心，不可妄动（利用恒，无咎）

《需》九二爻辞：“需于沙，小有言，终吉。”意思是处于《需》九二，犹如处在近水沙滩需待，易于被水所侵，但只要保持中正立场、站稳不移，终究会获吉祥，由此推类当人处于危险面前（九二爻离上体坎险较初九爻为近），易被言语伤害，但只要心宽不躁，必获吉祥。其推类式如下：

近水沙滩需待易于被水所侵，只要保持中正立场，终获吉祥

《需》九二爻离上体坎险为近，与“近水沙滩需待易于被水所侵”同类

所以，处于九二爻只要保持中正立场，就会终获吉祥

《需》九三爻辞：“需于泥，致寇至。”意思是在泥滩中需待，会招

致强寇到来。《周易正义》曰：“泥者，水傍之地，泥溺之处，逼近于难，欲进其道，难必害己。故致寇至，犹且迟疑而需待时，虽即有寇至，亦未为祸败也。”^① 九三需于泥，犹如人旁近于坎险，招致寇来是凶险之象，推类九三爻阳爻居阳位，有冒进之象，是为险象。其推类式如下：

需于泥，致寇至，险象

《需》九三旁近坎险，与“需于泥，致寇至”同类

所以，九三为险象

《需》六四爻辞：“需于血，出自穴。”意思是处于极为凶险的血泊之中，但只要冷静思考对策，等待援需，就可从险陷之所脱出。此为生活的经验。推类六四爻居上体坎险之最下，虽凶险危惟，但阴爻居阴位，位为得正。所以，只要保持镇静需待，脱离险境亦未尝不可。其推类式如下：

需于血，出自穴，处于凶险之地（但只要冷静思考对策，等待援需，就可从险陷之所脱出）

《需》六四居坎险最下，但位为得正，与“需于血，出自穴”同类

所以，六四虽居凶险之地，但可脱离险境

《需》九五爻辞：“需于酒食，贞吉。”意思是需待酒食，只要内心纯正，就可获吉祥。九五为尊位，是君王的象征，君王以酒食德泽恩赐于民，只要内心纯正，必获吉祥。此亦生活的经验。推类当人处于正位顺势之时，只要发自内心纯正之心恩施予人，必会获得吉祥。其推类式如下：

需于酒食，贞吉

《需》九五如人处正位，只要内心纯正恩施予人，就会与“需于酒食，贞吉”同类

所以，九五贞吉

《需》上六爻辞：“入于穴，有不速之客三人来；敬之，终吉。”意思是说落入凶险之所，有三位不招而至的客人来到，只要恭敬相待，终将获得吉祥。此亦为生活的经验，人处于凶险之所，有人来主动帮助，只要虚心恭敬相待，就会终获吉祥。由此推类出，上六处坎险之极，但阴爻居阴位，有不躁之象，又得九五相助；九六又处《需》之极，物极必反，与九三相应，“九三与下二阳需极并进，为不速客三人之象”^①。所以，上六虽处于凶险之极所，但可获吉。其推类式下：

入于穴，有不速之客三人来；敬之，终吉

《需》上六阴爻居阴位，又获阳爻相助，与“入于穴，有不速之客三人来；敬之，终吉”同类

^① 宋·朱熹注：《周易本义》第9页，上海古籍出版社1987年版。

所以，《需》上六虽危终吉

再如《同人》卦（下离上乾），象征和同于人。《同人》卦辞：“同人于野，亨。”意思是在空旷的原野上，遇上人必能同心戮力（和同于人），以致亨通。这是一个以生活经验为喻例的例子，在空旷的原野上无人相助，遇上人则必能同心克服困难，取得好的结果。由此推类出和同于人时应该像在空旷的原野上一样，心底宽广、光明磊落才能有好的结果。其推类式如下：

同人于野，亨

和同于人，与“同人于野”同类

所以，和同于人（应像同人于野一样，要心地磊落），必致亨通

《同人》六二爻辞：“同人于宗，吝。”这里“宗”指宗族。意思是说在宗族内部和同于人，无异于偏爱有狭，结果定会遗憾。由此推类出《同人》六二爻只与九五响应的状况，与“同人于宗”颇为类同，有心胸狭隘不能宏阔之象，结果必定会遗憾。其推类式如下：

同人于宗，吝

《同人》六二独亲九五，与“同人于宗，吝”同类

所以，《同人》六二，吝

我们再举一个《周易》中的以生活经验为喻例的例子。《涣》卦初六爻辞：“用拯马壮吉。”《涣》卦（下坎上巽）之“涣”，为“散”意，下坎为水，上巽为风，风行水上，为“涣散”，其义引申为“文理焕然”。《涣》初六，阴居阳位本不得位，但上乘九二阳爻相助，犹如得壮马之助，以济其阴弱之势，故可拯救“涣散”之势，可获吉祥。其推类式如下：

用拯马壮吉

《涣》，初六阴爻居阴位，但上乘九二获助，与“用拯马壮吉”同类

所以，《涣》初六吉

（二）据理推类

《周易》中的推类是有根据的，这个根据就是“理”。我们把《周易》中以一定的“理”为根据的推类叫做“据理推类”。我们上面说过，易学逻辑与西方逻辑是不同的，而不同之处的关键在于对“类”与“推类”的认识不同，即这个不同的认识就是“理”，而就是这个“理”只有在“历史的分析”、“文化的诠释”和“逻辑的共同性与特殊性”的逻辑观下面才能说得明白。下面我们对《周易》中的“据理推类”作出分析：

a) “天人推类”

“天人推类”是在“关乎天文，以察时变；关乎人文，以化成天下”（《彖·上》）的原则下建立起来的，这种推类是把“天人同类”看成推类的前提，然后再进行同类相推。“天人同类”是中国古代文化的固有观念——“天人一体”或“天人合一”的表现。西

汉董仲舒有“天人相类”的观点，在哲学上遭到批判，但是在逻辑上确是对“天人同类”的语义解释。他说：“天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副。以类合之，天人一也。”^①“以类合之，天人一也”，就是“天人同类”。清代王夫之说：“夫《易》，天人之合用也”^②，也深刻地指明了《易》推类的本质是遵循“天人一体”的原则。

《周易》中大量存在这样的推理。例如《屯·大象传》曰：“云雷，屯；君子以经纶。”《屯》卦，下震上坎，下震为雷，上坎为云，云在雷上，是雨将未成之象。指每年大寒已过，立春来临，雨水之前，是万物屯蒙之际，推类人世间社会之事亦当初创之时，此时君子当奋发努力经略天下大事。其推类表述如下：

云雷，屯，万物始蒙

社会之事初创之时，与“云雷，屯”同类

所以，（君子处）社会之事当初创之时，正如万物始蒙，
君子处万物始蒙之时，当奋发努力

所以，君子当社会之事初创之时（应努力奋发经略天下大事）

又如《蒙·大象传》曰：“山下出泉，蒙；君子已果行育德。”《蒙》卦，下坎上艮，艮为山，坎为水，山下出水必汇集成河，河

汉·董仲舒：《春秋繁露·阴阳义》，见苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，第341页，中华书局1992年版。

清·王夫之著：《周易外传·卷五》，《船山易学集成》第199页，九州出版社2004年版。

水所行必定选择流行方向，推类事物发蒙以后方向待定，此时君子当果断决定自己的行动方向并且培育自己的美德。其推类式如下：

山下出泉，蒙，方向待定

事物发蒙以后渐起“蒙穉”，与“山下出泉，蒙”同类

所以 事物发蒙以后渐起“蒙穉”，方向待定

君子在处于事物发蒙渐“蒙穉”之时

所以，所以君子在方向待定（时要果断，并且培育自己的美德）

《周易》中这种“天人推类”的方法遍布自《乾》至《未济》六十四卦。

b) “谚语推类”

“谚语推类”是根据《易经》时代社会上流行的“谚语”、“民歌”等形式作为推类的喻例的推理。这些“谚语”、“诗歌”在今天人们的眼里比较陌生，但是在当时较为流行，甚至是家喻户晓、人人皆知的一种约定俗成的规律。《黄帝内经·示从容论》中在谈及五行与脏腑之关系说道：“若夫三脏土木水参居，此童子之所知，问之何也？”^①清代顾炎武在《日知录》里曾说：“三代以上，人人皆知天文。‘七月流火’农夫之辞也。‘三星在户’妇人之语也。‘月离于毕’戍卒之作也。‘龙尾伏辰’儿童之谣也。”像这些比较深奥的古天文与医学知识，在今天的人们看来真是如坠雾里云中，但是在三代以上却是连儿童都熟知的知识和都会背诵的谚语，

这比较真实地反映了当时的情况。李笑野经过考证认为,《易经》里的许多“谚语”、“民歌”具有殷末周初时期的创作特色,“其时间下限也当在殷末周初,其中的一些歌谣可能产生的还要早”^①。早期谚语、民歌是先民对自然现象、社会生活的认识成果,从中可以体会到那种早期的思维方式。尽管这些“谚语”不太完整,“民歌”也只是些片断,但是“《周易》‘观物取象’,以‘象’来‘通神明之德’、‘类万物之情’的思维特色,就决定了‘象’与歌谣具有特殊的亲缘关系”^②。《易经》作者将这些“谚语”、“民歌”放入六十四卦的卦爻辞中去,“让他们在自己所处之卦的具体位置上获得哲理的内涵”^③,同时也是《易经》逻辑推类的一种喻例,成为《易经》的有机组成部分。殷朝不像周朝那样“郁郁乎文哉”(《论语·八佾》),还没学会纹饰自己,留下的史料也并不多,但是通过这些“歌谣”、“民歌”我们得以窥见殷末周初的思维方式。从易学逻辑的角度讲,《易经》里这些以“谚语”、“民歌”为喻例的推理,可以列为逻辑的一种推类方式。

例如《上经》第十二卦《否》其九五爻辞曰:“其亡其亡 系于苞桑。”《诗经》中有诗句“其雨其雨”“集于苞桑”^④,可为参证。《否》卦九五爻居上体之中,位于尊位,为君象,关乎由否转泰的关键。处于此爻提示,如果心中要时时自警,就会像系结丛生的桑树一样转危为安,获得吉祥。其推类式如下:

李笑野著:《先秦文学与文化研究》,第107页,上海财经大学出版社2000年版。

同上书,第107页。

同上书,第107页。

《诗·卫风·伯兮》:“其雨其雨 杲杲出日”。《诗·唐风·鸛羽》:“肃肃鸛行,集于苞桑。”

其亡其亡，系于苞桑，（如果心中时时小心，就会获得吉祥）

《否》九五位于当否转泰之时，与“其亡其亡，系于苞桑”同类

所以，处于《否》九五要时时心中小心，就会获得吉祥

又如《同人》卦（下离上乾），象征和同于人。其九五爻辞曰：“同人，先号咷，而后笑，大师克相遇。”“号咷”，即大声痛哭。《同人》九五爻阳刚居正，与六二同心相应，但有九三、九四阻隔，因此先遭危厄，后同心同德、同舟共济，如同军队战胜敌人胜利会师一样，必会获得好的结果，故曰：“先号咷，而后笑。”孔子在《系辞上》中对其解释：“二人同心，其利断金；同心之言，其臭如兰。”成语有“戮力同心”、“同心协力”、“同气连枝”等可为参证，而“二人同心，其利断金”、“同心之言，其臭如兰”本身就是成语。其推类式如下：

同人，（二人同心，其利断金）先号咷，而后笑，大师克相遇，结果必获吉祥

《同人》九五爻与六二相应，但有九三、九四爻阻隔，与“先号咷，而后笑，大师克相遇”同类

所以，《同人》九五必获吉祥

《中孚》九二爻辞：“鹤鸣在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。”《中孚》卦（下兑上巽），象征内心笃实诚信。其九二爻处六三、六四之下，如处山阴之下，但其笃实诚信，声闻于外，如鹤鸣求友，此谓“鹤鸣在阴”；九二与九五爻同声相应、同气相求，

此谓“其子和之”。孔子在注释此爻时说：“君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎？居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎？”“爵”，是殷周饮器的一种，此处借指“酒”，《周易折中》云：“好爵，谓旨酒也。”^①靡，共同；我，吾，指九二爻；尔，指九五爻。这里说明二、五诚信感通，犹如共饮旨酒，畅怀欢言。九二爻以笃实诚信感物进一步阐发了《中孚》诚信之旨。这是一首闲雅悠扬、格调清高、含蓄、浓郁绵长的抒情诗。《诗·小雅·鹤鸣》有诗句：“鹤鸣于九皋，声闻于野”；“鹤鸣于九皋，声闻于天”，可为参证。其推类式如下：

鹤鸣在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。 其要旨在内心诚信

《中孚》九二处双阴之下，但与九五相应，与“鹤鸣在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之”同类

所以，《中孚》九二要旨在内心诚信

与此类同，《易经》中还有许多“谚语”和“民歌”。“谚语”如《谦》初六爻辞：“谦谦君子”；《损》六三爻辞：“三人行，则损一人；一人行，则得其友”；《咸》九四爻辞：“憧憧往来，朋从而思”；等等。此外还有近于整体的歌谣，据李笑野研究，《渐》卦（下艮上巽）的六个爻辞构成了一组近于完整的歌谣，说的是女子与异性邂逅相爱、相亲，丈夫出征、女子独守空房，丈夫归来、生

活安定，夫妻恩爱笃诚，最后家庭一派兴旺的故事。

鸿渐于干	《渐》初六
鸿渐于和，饮食衎衎	《渐》六二
鸿渐于陆，夫征不复，三年不育	《渐》九三
鸿渐于木，或得其桷	《渐》六四
鸿渐于陵，妇三岁不孕	《渐》九五
鸿渐于陆，其羽可用为仪	《渐》上九

《渐》卦的推类除了具有上述“谚语推类”的特征以外，还有一种逻辑上的递进关系，就是由一爻到上爻层层递进的推类。周山说：“凡根据爻位高下而作的推演 均属自然递进律。”^②

♢ 大小推类 “上下推类” “多少推类” “反向推类”

“大小推类”，分为由小推大和由大推小。由小到大的推类，即“小往而大来”，是一种由特殊到一般的推类。例如《泰》卦辞曰：“小往大来，吉，亨。”其《彖》注解道：“‘泰，小往大来，吉，亨。’则是天地交而万物通也，上下交而其志同也。内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人。”这里是讲由天地相交的特殊事例推类出万物是相通的一般规律，由上下相交的特殊事例推类出君臣相合、人们的思想有协同共性的一般规律，由事物的内在具体特征推类出它的外部的一般规律，由事物的内在刚健特征推类出其外部柔顺的一般规律，由内心的君子特征推类出小人的一般特点。可见，由小到大的推类就是由特殊到一般的推类。由大到小的推类，

李笑野著：《先秦文学与文化研究》，第 114 页，上海财经大学出版社 2000 年版。

周山著：《易经新论》第 54 页，辽宁教育出版社 1991 年版。

即“大往而小来”，是一种由一般到特殊的推类。例如《否》卦辞曰：“否之匪人，不利，君子贞；大往小来。”其《彖》注解为：“‘否之匪人，不利，君子贞；大往小来。’则是天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也。内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子。”其推类的过程与上面《泰·彖传》所述相反，是由一般到特殊的推类。为什么在上面看似相同的推类中得出“由特殊到一般”以及“由一般到特殊”的两种不同的推类形式呢？其原因有二：其一，《否》卦的命题“天地不交而万物不通也……内小人而外君子”，是《泰》卦命题“天地交而万物通也……内君子而外小人”命题的进一步深化，是它的反命题，即是由一般到特殊的命题。之所以《否》卦命题是《泰》卦命题的深化和反命题，一是从人类思维发展的一般逻辑进程来看，一般性的认识应当产生在特殊性的认识之后，“小往而大来”强调的是思维前提的特殊性，而“大往而小来”则强调的是思维前提的一般性，因此作为一般命题或反命题的《否》卦当产生在作为特殊命题的《泰》卦之后。从卦序来看，现今通行传世本《周易》的卦序是按照“二二相耦，非覆即变”^①的原则建立的，《否》排在《泰》后，构成一对相覆关系，也就是相反的关系。《周易集解》引虞翻曰：“阳息坤，反否也”；“阴消乾，又反泰也。”^②这个卦序经过研究是靠得住的，因为马王堆汉墓出土的卦序虽与传世本卦序不同，但经考证是后来改编成的；清华大学廖名春经考证辨析后认为，帛书《易传》所遵卦序不是帛书《易经》的卦序，而是明显地与传世本卦序相同，说明帛书《易传》作者或是没有见过帛书《易经》，或是帛书《易经》没

① 唐·孔颖达疏：《周易正义》下册，第738页，九州出版社2004年版。

② 唐·李鼎祚：《周易集解》卷四，中国书店1984年版。

③ 参见李学勤：《出土文物与周易研究》：《齐鲁学刊》2005年第2期，第6页。

有传世本权威，由此可以断定帛书本《易经》很难早于传世本《易经》。^① 上海博物馆藏战国楚竹书《周易》，据考证写于战国中晚期前段，大约为前 300—前 278 年之间，是我们现在所能见到的最早的本子^②，其卦序残缺并且其前加有特殊符号，但经山东大学李商信研究，认为如用传世本卦序解释，便十分合理，由此认为楚竹书《周易》的卦序就是传世本卦序^③。而这个由《泰》在前，《否》在后的卦序，正是人类思维由对特殊事物的认识到对一般事物的认识进程的最好证明。二是《泰》卦与《否》卦确实是两种性质相反的卦象，那么它们的推类就应该是相反的；其二，《系辞下》中明确提出“其称名也小，其取类也大”的“取类”原则，其中就有“大”、“小”之间的关系，它的深层意义揭示了一般与特殊的关系，这是无疑的。由此看来，“大小推类”中的“小往而大来”就是一种由特殊到一般的推类，而“大往而小来”就是一种由一般到特殊的推类。《周易》中的任何场合，凡涉及“大”、“小”的关系时，都运用到了“大小推类”的普遍方法。

“上下推类”是一种根据卦象的上下关系及其意义而作出的推类。《损·彖传》曰：“损下益上，其道上行。”《损》卦，下兑上艮，艮为止，兑为悦，象征减损。艮在上为阳，故能止于上；兑在下为阴，故能悦而顺之；所以《损》卦意思是说下者有所损己而奉献于尊上。

《益·彖传》曰：“损上益下，民说无疆。自上下下，其道大光。”《益》卦，下震上巽，象征增益。震为动，为阳，居下而其性

参见廖名春撰：《论帛书《易传》与帛书《易经》的关系》，《孔子研究》，1994 年第 4 期。

② 同上，第 7 页。

③ 同上；另参见李尚信：《楚竹书《周易》中的特殊符号与卦序问题》，《周易研究》2004 年第 3 期。

上行；巽为顺，为阴，居上不违下而顺下；所以说《益》卦的意思是损上益下。帝王能够“损上益下”，当然“自上下下”，民众欢迎，可谓仁政了，其统治也就是光明不晦暗了。

《周易》之中，“上下推类”是《周易》中的一种普遍推类方法，凡是运用卦象的上下关系及其意义进行的推类就是“上下推类”。

“多少推类”，是根据卦之中阴爻、阳爻数量多少进行的推类。

《系辞下传》说：“阳卦多阴，阴卦多阳”，指出可以根据卦中阴阳的多少进行推类判断。如《夬》卦，下乾上兑，从全卦来看，五阳爻居下而一阴爻居上，其《彖传》注为“柔乘五刚”，“刚决柔也”。所以《夬》卦五刚决一阴，推类象征“决断”。再如《姤》卦，下巽上乾，全卦是五阳爻在上而一阴爻在下，其《彖传》注为“柔遇刚也”，其卦辞是“女壮，勿用娶女”。孔颖达疏为：“此卦一柔而遇五刚，故名为‘姤’。施之于人，则是一女而遇五男，为壮至甚。”^①王弼注为：“一女而遇五男，为壮至甚，故不可取也。”^②三国魏王弼主张“卦主”之说，认为一卦之中，如五阴一阳即以阳爻为卦主进行推类判断，如五阳一阴即以阴爻为卦主进行推类判断，此说可视为对《系辞下传》“阳卦多阴，阴卦多阳”的发挥。因此，《周易》之中，凡是根据卦中阴阳多少来进行推理判断的就是“多少推类”。

“反向推类”也是《周易》中常用的一种推类方式。例如《困》卦，下坎上兑，坎为水，兑为泽，水在泽下，为困象，所以《困》卦象征穷困。三国魏王弼注为：“泽无水，则水在泽下；水在泽下，

困之象也。’^① 但是其卦辞曰：“困，亨；贞，大人吉，无咎；有信不言。”这就是一个反向推类，本来《困》卦是泽在水下处于困境，但是卦辞却说是吉，其中道理在于正是因为处于穷困境地，所以君子要处困自济、多修己德、少说为佳，必得好的结果。这就是卦辞所说“贞，大人吉，无咎；有信不言”的道理。其《象传》亦解释为：“泽无水，困；君子以致命遂志。”要求处于困境中的君子要卧薪尝胆，宁可舍弃生命也要实现崇高的志向。“反向推类”用形式逻辑的方法是不好描述的，它与《周易》中的辩证思维相关，可以算是易学推类的一种特例吧。像这样的反向推类在《周易》中有许多，例如《升》卦，下巽上坤，象征上升，如果机械理解占遇此卦可以高枕无忧、坐等高升了吧，但是其《象传》却说：“地中生木，升；君子以顺德，积小以高大。”就是说有了上升的大趋势还不够，君子还要效法“地中生木”之象，顺行其美德，不断积小善以成就大名，如果不注意积善行，却累小恶，恐怕就会迁升无望了。再如《震》卦，上下均为震，象征雷声震动，可致亨通。其卦辞：“震来虩虩，笑言哑哑；震惊百里，不丧匕鬯。”意思是说，诸侯的教令如同惊雷震动百里，使天下惊恐，万民因之谨慎而不敢妄为，然后能致福而欢笑。但是即使这样，也不要忘记宗庙祭祀，社稷才能因之长保^②。这是一个强烈的反向推类，告诫人们即使在处于巅峰时期，也不要得意忘形，要小心谨慎才可保平安的道理。此外，《乾》卦上九爻辞“亢龙有悔”，《坤》卦上六爻辞“龙战于野，其血玄黄”，《履》卦卦辞“履虎尾，不咥人，亨”，《大有·象传》：“火在天上，‘大有’；君子以遏恶扬善，顺天修命”等等，均为同类，我们

唐·孔颖达撰：《周易正义》上册，第442页，九州出版社2004年版。

参见黄寿祺、张善文著：《周易译注》，第422—423页，上海古籍出版社1989年版。

就不一一列举分析了。

（三）据象推类”

“据象推类”就是根据卦象、爻象及其意义进行的推类，是《周易》中的一种基本的、普遍的推类方式。《周易》中首先是“观象设卦”，然后再根据卦象进行推演。《系辞上传》中讲的很明确：“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。”卦象、爻象及其意义是《周易》中逻辑推类的最基本的根据。“据象推类”与上述“据喻推类”和“据理推类”两种方式的推类是不相矛盾的，从逻辑上讲是相容的。

例如《需》（下乾上坎）中九三爻的推类“九三旁近坎险，与‘需于泥，致寇至’同类^②，可以看成是根据《需》卦中卦象、爻象的关系得出的。即九三爻据下卦最上，又临上卦坎险之象最近，如同处于水旁泥泽中待需，必然招致匪寇到来一样。同时也可以看做是根据生活中的经验为喻例得出的。

如《屯》卦，下震上坎。其《大象传》的推类“云雷，屯；君子以经纶”。即由“云雷，屯，万物始蒙”推类出“君子处万物始蒙、当社会之事初创之时，当奋发努力、经略天下大事”^③。这既是根据卦象、爻象的推类，即《屯》卦下震为雷，上坎为云，云在雷上，是雨将未成之象。在季节上指每年大寒已过，立春来临，雨水之前，是万物屯蒙之际，推类人事社会之事亦当初创之时，此时君子当奋发努力经略天下大事。这个推类是根据卦象的相互关系及其

周山先生在其所著《易经新论》（辽宁教育出版社 1991 年版）中讲到“占事方法”时曾列“据象推论”，在其参编的由温公颐、崔清田主编《中国逻辑史教程》（修订本）南开大学出版社 2001 年版）一书中，在论及“《周易》‘推类’基本方法”时列出“据象推类”。本书所述“据象推类”时受到周山的启发并借用其说辞。

参见上面“据喻推类”。

参见上面“据理推类”之“天人推类”。

意义以及“据象推类”的原则推类出的，同时也是根据上面“据理推类”的“天人推类”得出的。

再如《鼎》卦（下巽上离）象征“鼎器”，推类君王法象尊位，执掌天下。《周易本义》说：“鼎，烹饪之器，为卦下阴为足，二、三、四阳为腹，五阴为耳，上阳为铉，有鼎之象。”^①这完全是根据卦爻之象的据喻推类。其《大象传》解释曰：“木上有火，鼎；君子以正位凝命。”《鼎》下卦巽为火，上卦离为火，是“木上有火”，呈“鼎”之象；“鼎”又为法器，是执掌权利的象征，所以“君子以正位凝命”，这也是根据卦象得出的推类结论。

另外，“据象推类”还有一种特殊情况，即“反其类”。“反其类”是根据阳卦变为阴卦、阴卦变为阳卦，或阴爻、阳爻的相互变化而推出的具有不同意义的卦象。如《乾》、《坤》两卦相错，就会变成《否》、《泰》两卦，那么《否》、《泰》就是“反其类”。清代焦循撰《易通释·卷六》曰：“‘反其类’，谓一刚一柔相反。”^②“反其类”可以看成是上面“据理推类”中的“反相推类”，同时也是“据象推类”的一种特例，可以相参。

宋·朱熹注：《周易本义》第43页，上海古籍出版社1987年版。

② 清·焦循撰：《易学三书》上册，第164页，九州出版社2003年版。

第四章 易学逻辑的推理系统研究

第一节 易学逻辑的推理系统

易学逻辑是一个推理系统，这个系统包括母系统和子系统两大部分。所谓母系统，是易学最基本的内容和原理，是由这些最基本的内容与原理构成的推理系统。所谓子系统，指易学原理在各个学科部门中的应用，如在天文、历法、军事、医学等方面的应用，即建立在易学原理上的各个具体学科的推理系统。

我们以现代数理逻辑中的公理方法研究传统易学逻辑，将传统易学逻辑改造成易学逻辑形式系统。

一、易学逻辑的母系统研究

（一）易学逻辑母系统（P1）概述

易学形式系统中的最基本对象是一些最基本的概念，它们是：

阴(M)、阳(S) ;木、火、土、金、水 ;春、夏、长夏、秋、冬 ;东、南、中、西、北 ;宫、商、角、徵、羽 ;乾(☰)、兑(☱)、离(☲)、震(☳)、巽(☴)、坎(☵)、艮(☶)、坤(☷) ;甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸 ;子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥 ;初、上、终。

这些基本概念和连接词一起构成了基本公理和定理。连接词是用来表达这些基本概念之间关系的。连接词有以下几个：

(1) \wedge (读作“合取”,); (2) \vee (读作“析取”,); (3) \rightarrow (读作“推出”、“属于”、“相生”、“纳”、“化”、“位”); (4) \mapsto (读作“相克”); (5) \leftrightarrow (读作“互属”、“互推”、“互纳”、“同化”、“等属性”); (6) $<>$ (读作“次序”); (7) \cdot (读作“并置”、可省略); (8) $=$ (读作“等于”); (9) \in (读作“属于”,用于集合); (10) $+$ (读作“相加”); (11) \equiv (读作“合”)

由上面这些连接词和基本概念构成了易学形式系统中的形式结构,即公理与定理。其最基本的形式有以下 11 种:(p 、 q 、 r 代表任一基本概念)

(1) $p \wedge q$,称为 p 、 q 的合取式; $p \wedge q$ 成立,当且仅当, p 、 q 相对于语义范畴表中的同类范畴,具有同类范畴性。

(2) $p \vee q$,称为 p 、 q 的析取式; $p \vee q$ 成立,当且仅当, P 、 q 相对语义范畴表中的某类范畴,至少有一个具有该范畴性。

(3) $p \rightarrow q$,称为 p 、 q 的推出式,表明由 p 可推出 q 来,它的含义至少表明 p 、 q 的这样几种关系:

a) 属于: $p \rightarrow q$ 成立,当且仅当,相对于语义范畴表中的某类范畴, q 对 p 的属性有所断定。

b) 相生(纳、化): $p \rightarrow q$ 成立,当且仅当,相对于语义范畴表中的某类属性而言(如纳音), p 的变化,可以演化、转变为 q 的属性,即传统易学所称的“生”或“资生”、“纳”、“化”。

易学逻辑是对运动的客观世界的辩证反映，能反映客观世界的运动状态，这是易学逻辑推演的显著特点。

c) 位： $p \rightarrow q$ 成立，当且仅当，对于语义范畴表中的某类范畴而言（如君气、臣气）， p 、 q 具有 p 主 q 次的顺序性。

(4) $p \rightarrow q$ ，称做 p 、 q 的相克式， $p \rightarrow q$ 成立，当且仅当，相对于语义范畴表中的某类属性而言， p 的变化，可克制、制约 q 的发展，即传统易学所称的“相胜”或“相克”。

(5) $p \leftrightarrow q$ ，称为 p 、 q 的等属性式， $p \leftrightarrow q$ 成立，当且仅当，相对于语义范畴表中的某种属性而言， p 与 q 的属性相同。

(6) $\langle p, q, r, \dots \rangle$ ，称为 p 、 q 、 r, \dots 的次序式， $\langle p, q, r, \dots \rangle$ 成立，当且仅当， p 、 q 、 r, \dots 的次序固定，不能变更。

(7) $p \cdot q$ ，称为 p 、 q 的并置式， $p \cdot q$ 成立，当且仅当， p 、 q 构成易学逻辑中符号的自然排列；并置符号可省略， $p \cdot q$ 可写成 pq 。

(8) $p = q$ ，称为 p 、 q 的等于式， $p = q$ 成立，当且仅当，相对于语义范畴表中的某类范畴而言， p 、 q 具有同等范畴性。

(9) $p \in q$ ，称为 p 、 q 的属于式， $p \in q$ 成立，当且仅当， p 是 q 的一分子， p 具有 q 的属性。

(10) $p + q$ ，称为 p 加 q 式， $p + q$ 成立，当且仅当， p 、 q 相加。

(11) $M \equiv S$ ，称为 M 与 S 的相合式，当且仅当， M 、 S 相合。

下面我们来看一看易学逻辑形式系统中的形式结构。传统易学逻辑中，无论推理多么复杂，也不管推理中用了多少深奥玄妙的术语，但总还是有一些基本规律可循的。这些基本规律有的是对自然界和生命运动的直接概括与抽象，无须证明，作为易学逻辑形式系统的出发点，我们称之为公理；另一些规律是依据变形规则从公理

或从已证明的定理中推导出来的，我们称之为定理。

为使系统简易明白，先给出公理、定理的语义说明，然后列出它们的形式结构，再通俗地说明一下。

1 阴阳同一律

语义解释：

(1) 《系辞上》曰：“一阴一阳之谓道。”《系辞下》曰：“阴阳合德而刚柔有体。”

(2) 《淮南子·天文训》曰：“北斗之神有雌雄，十一月始建于子，月从一辰，雄左行，雌右行，五月合午谋刑，十一月合子谋德。”^①《系辞上》

曰：“天数五，地数五；五位相得而各有合。”

(3) 阴阳消息。清代李道平在《周易集解纂疏》中曰：“乾者阳生为息，坤者阴死为消。”^②也就是说，阳盈为息，即阳进阴退为“息”；阴虚为消，即阴进阳退为消；合之为阴阳消息。

形式结构： $M \equiv S$ ，见本章第一节、一、(二)，4、公理(1)。

说明：道，为规律，古人认为道由阴阳构成。中国古人认为，道存在于大到天地，小到“微粒”之中，自然之道的规律也是各学科的规律，任一学科从整个体系到每一具体公式都要符合“阴阳为道”的规律，谓之“合道”。“合道”既指阴阳相合，又指阴阳数相等。符号“ \equiv ”，用来表示阴与阳相“合”的特定性质。“阴阳同一律”可以认为是易学逻辑系统特有的“阴阳真值表”，用来检验系统的一致性和无矛盾性。

2 河图律

语义解释：《周易·系辞上》曰：“天生神物，圣人则之……河

刘文典撰：《淮南鸿烈集解》，上册，第124页，中华书局1989年版。

清·李道平撰，潘雨廷点校：《周易集解纂疏》，第14页，中华书局1994年版。

出图、洛出书，圣人则之。”

(1) 阴阳归数律。《类经图翼·气数统论》曰：“阳数奇而属天，阴数偶而属地。”^①

说明：古人认为奇数代表阳，偶数代表阴。奇偶数归阴归阳说最早在《河图》、《洛书》中。在《河图》、《洛书》中，奇数为圈，代表天，代表阳；偶数为点，代表地，代表阴。

(2) 五行相生、数与方位。《四库全书·钦定协纪辨方书·本原·河图》(以下简称《辨方》)曰：“《河图》，一六为水居北；二、七，为火，居南；三、八，为木，居东；四、九，为金，居西；五、十，为土，居中。北方水生东方木，东方木生南方火，南方火生中央土，中央土生西方金，西方金生北方水。此五行相生之序也。”^②《辨方·五行》又曰：“五行者……其起源于《河图》、《洛书》之数……在《图》则左旋而相生。”

(3) 五音相生纳音。《类经图翼·二卷·五运建运图解》曰：“五音者，五行之声音也。土曰宫，金曰商，水曰羽，木曰角，火曰徵。”《辨方·五音五行》曰：“盖纳音者……本音所生之五行，即为其干支所纳之音也。”

形式结构：见本章第一节、一、(二)，4、公理(2)。

说明：在《河图》与《洛书》中，蕴含了古人最原始的阴阳观念，奇数、偶数观念，五行观念，五行相生相克观念。古人认为，宇宙的本质是气，气分木、火、土、金、水五种，气是运动变化的，一个时期一种气占主导，这种气叫值气；一种气当值，可以资

明·张介宾(景岳)著：《类经图翼(附：类经附翼)》，第30页，人民卫生出版社，1965年版。本节所引《类经图翼》原文全部来自该书；以下引文只注明书名和篇名，不再加注页码出处。

所引“《钦定协纪辨方书》”在本节简称《辨方》，原文全部来自于文渊阁本《四库全书·子部·数术类·钦定协纪辨方书》。以下引文不再注明出处。

生、促进另一种气的产生，叫“生”；同时也可制约、克制另一种气的产生，叫“克”。五行分属五音，五行相生可以用五音相生代替。《河图》所反映的是五行、五音的数、方位及其相生关系。

3 洛书律（九宫数方位律）

语义解释：

（1）五行相克。《辨方·本原·洛书》曰：“《洛书》，戴九履一，左三右七，二、四为肩，六、八为足，五居中央。一、六水克二、七火，二、七火克四、九金，四、九金克三、八木，三、八木克五中土，五中土克一、六水。此五行相克之序也。”《辨方·五行》又曰：“五行者……其起源于《河图》、《洛书》之数……在《书》则右转而相克也。”

（2）九宫数与方位。《周易集解》引孔安国语：“《洛书》则九畴也。又引侯果曰：‘圣人法《河图》、《洛书》，制历象以示天下也’。”^①清代李道平在《周易集解纂疏》中疏孔安国语曰：“《洛书》者，戴九履一……此即《乾凿度》太一下行九宫之法，而箕子据之以衍《洪范》故云‘《洛书》则九畴也’。”^②

形式结构：见本章第一节、一、（二）4、公理（3）。

说明：《河图》中，数是奇偶相对，阴阳相对。如一、六对，二、七对，三、八对，四、九对，五、十对。与《河图》大致相同，《洛书》中则是奇生偶，偶生奇，阴阳互根，如一合五为六，二合五为七，三合五为八，四合五为九，由于它以中五为纲，十已默寓众数之中了。《洛书》体现了五行相克。《洛书》就是九宫，《洛书》之数就是九宫之数。

唐·李鼎祚撰：《周易集解》，卷第十四，中国书店1984年版。

清·李道平撰，潘雨廷点校：《周易集解纂疏》，第606—607页，中华书局1994年版。

4、先天八卦律

语义解释：

(1) 先天八卦次序。《易·系辞上》曰：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”《钦定协纪辨方书·本原·先天八卦次序》曰：“邵子曰：‘乾一，兑二，离三，震四，巽五，坎六，艮七，坤八。’”，

(2) 先天八卦方位。《易·说卦传》曰：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射。八卦相错。”《周易集解》引孔安国语：“《河图》则八卦也。”^①清代李道平在《周易集解纂疏》中疏孔安国语曰：“《河图》者，一六居北为水……此即大衍之数五十，其用四十有九，分卦揲归以成八卦，故云‘《河图》则八卦也’。”^②《辨方·本原·先天八卦方位》曰：“邵子曰：‘乾南、坤北、离东、坎西，兑居东南，震居东北，巽据西南，艮居西北。’所谓先天之学也。”

形式结构：见本章第一节、一（二），4、公理（4）。

说明：宋代邵雍据先天八卦，以定八卦次序和先天数。将先天八卦加在《河图》之上，就得到了先天八卦的方位。这个形式结构，是用来说明先天八卦数与《河图》对应之方位的。它是易学推理的重要依据之一。

5 乾坤六子律

语义解释：《周易·系辞下》曰：“阳卦多阴，阴卦多阳。”《说卦传》曰：“乾，天也，故称乎父。坤，地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男；巽一索而得女，故谓之长女。坎再索而得男，故谓之中男；离再索而得女，故谓之中女。艮三索而得男，故

^① 唐·李鼎祚撰：《周易集解》，卷第十四，中国书店1984年版。

清·李道平撰：《周易集解纂疏》第606—607页，中华书局1994年版。

谓之少男；兑三索而得女，故谓之少女。”

形式结构：见本章第一节、一、(二)，4、公理(6)。

说明：乾坤六子是以阴阳为标准划分卦象，并且按阴阳爻在卦象中的顺序不同区分出卦象的长幼不同，是古人对卦象深入研究的心得。但古来对卦象阴阳的区分又有不同，如《辨方·先天八卦次序》中就说：“邵子曰……乾、兑、离、震为阳，巽、坎、艮、坤为阴。”这大概是宋代以后据太极图阴阳消长原理为根据的，故以存其说。

6 先天八卦配九宫数律

语义解释：《启蒙附论》^①曰：“《洛书》九数，而虚其中五以配八卦。阳上阴下，故九数为乾，一数为坤，因自九而逆数之，震八、坎七、艮六，乾生三阳也；又自一而顺数之，巽二、离三、兑四、坤生三阴也；以八数与八卦相配，而先天之位合矣。”^②

形式结构：见本章第一节、一、(二)，5、定理(1)。

说明：这是先天八卦与《洛书》相配，实际以《洛书》九宫數位配以先天卦位，使先天之卦位合九宫之數位，以方便推理的进行。

7 后天八卦方位律

语义解释：《周易·说卦传》曰：“帝出乎震……震东方也……巽东南也……离也者，南方之卦也……坤也者地也……兑，正秋也……战乎乾，乾西北之卦也……坎者，水也，正北方之卦也……艮，东北之卦也……”

形式结构：见本章第一节、一、(二)，4、公理(5)。

^①《启蒙》即宋·朱熹著《易学启蒙》。以下略同。

^②《启蒙附论》，参见清·李光地撰：《周易折中》，下册第1149页，九州出版社2002年版。

说明：后天八卦是说明一年中季节变化的，因此它借季节定位。震为东方，巽为东南，离为南方，坤与艮相对为西南，兑与震相对为西方，乾为西北，坎为正北，艮为东北。

8 后天八卦配九宫数律

语义解释：《 启蒙 附论》曰：“火上水下，故九数为离，一数为坎；火生燥土，故八次九而为艮；燥土生金，故七、六次八而为兑为乾；水生湿土，故二次一而为坤；湿土生木，故三、四次二而为震为巽，以八数与八卦相配，而后天之位合矣。”^①

形式结构：见本章第一节、一、（二），5、定理（2）。

说明：这是后天八卦与《洛书》相配，实际以《洛书》九宫数位配以后天卦位，使后天之卦位合九宫之数位，以方便推理的进行。邵雍把后天八卦称为后天之学，为人用之道，医、卜、杂家等皆以此为根据。

9 后天八卦纳五行律

语义解释：“《 启蒙 附论》曰：图之，一、六为水居北，即后天之坎位也；三、八为木居东，即后天震、巽之位也；二、七为火居南，即后天之离位也；四、九为金居西，即后天兑、乾之位也；五、十为土，即后天之坤、艮，周流四季，而偏旺于丑、未之交也；盖所以象五气之顺布也。”^②

形式结构：见本章第一节、一、（二），5、定理（3）。

说明：后天八卦是对自然运动规律的概括，其中亦反映了五行气的运动与交替。八卦与五行的相错，构成了八卦的五行属性，这是由后天八卦加在《河图》之上来实现的。由于后天八卦是入用之

《 启蒙 附论》参见清·李光地撰《周易折中》，下册，第1149页，九州出版社2002年版。

② 同上书，第1148页。

道，故其五行属性是用以描述具体事物的。

10、京房八宫卦律

语义解释：清代朱彝尊在《经义考》中引宋人胡一桂，曰：“京氏易以八宫为序，分上中下三卷，上卷首乾宫八卦（乾、姤、遯、否、观、剥、晋、大有），次震宫八卦（震、豫、解、恒、升、井、大过、随），次坎宫八卦（坎、节、屯、既济、革、丰、明夷、师），次艮宫八卦（艮、贲、大畜、损、睽、履、中孚、渐）。中卷首坤宫八卦（坤、复、临、泰、大壮、夬、需、比、），次巽宫八卦（巽、小畜、家人、益、无妄、噬嗑、颐、蛊），次离宫八卦（离、旅、鼎、未济、蒙、涣、颂、同人），次兑宫八卦（兑、困、萃、咸、蹇、谦、小过、归妹）。盖重八纯卦变六十四卦也。”^①

形式结构：见本章第一节、一、（二），5、定理（4）。

说明：卢央说：“八宫卦是将八宫本宫卦以逐爻变化而变出本宫之其他七卦，而得每宫八卦，八宫共得六十四卦。”^②指明这是一种很有规律的排列法。京房八宫卦影响较大，不仅后世术数家占筮以之为宗，而且汉魏两晋治《易》者亦常用其法解释《周易》经传，其中以荀爽、干宝诸家所用犹显著，唐代陆德明在《经典释文》中释《周易》亦引用八宫世爻之名，朱熹《周易本义》卷首所载《分宫卦象次序歌》，亦本于京房八宫卦，惟删去世次、游魂、归魂诸名，增入卦象，并略改易八宫宫次。足见京氏八宫卦至唐宋仍有很大影响。^③

参见卢央著：《京房评传》，第112页，南京大学出版社1998年版。

同上书，第112页。

以上引文参见张善文编著：《周易词典》中“图表”第37页，“正文”第13页，上海古籍出版社1992年版。

11、五行纳季土旺四时律

语义解释：

(1) 五行纳季。《吕氏春秋》“十二纪”曰：“某日立春 盛德在木”，“某日立夏，盛德在火……中央土，其日戊己……其神后土……其音宫 律中黄钟之吕 其数五”；“某日立秋 盛德在金”，“某日立冬 盛德在水。”^①《四库全书·御定星历考原·卷一·五行》^②(以下简称《考原》)曰：“吕氏月令则以土直夏季之月以顺相生之序，汉人之学又以土直辰、戌、丑、未之四季而分旺于四时。”

(2) 五行归土。《辨方·五行用事》曰：“《神枢经》曰：五行旺各有时，为土居无所定，乃于四立之前各旺一十八日。《历例》曰：立春木、立夏火、立秋金、立冬水，各旺七十二日”春属木，夏属火，长夏属土，秋属金，冬属水。

形式结构：见本章第一节、一、(二)，4、公理(7)。

说明：地有五行之质，天有五运之气。古人将五行的属性配于四时(包括长夏)之上，用于说明四季的特征；配于五运之上，用于说明天气之生克传变的规律。金、木、水、火四行由土生，也终化为土。土居中央。万物由土产生，最后化归为土，没有土，则金、木、水、火无所附。《辨方·本原·五行》曰：“今按，行也者，言其行于地者也，质行于地而气通于天，数之有五焉，故曰五行也。地者，土也，以其对天言之则曰地；以其质言之，固土也。土之为四行君也……土之君乎四行也……非土则水、火、金、木不能以行。其能所行者，皆土也。”《黄帝内经素问·五运行大论》“丹天之气，经于牛、女戊分，苍天之气……经于心尾己之分……”

吕不韦著、高秀注：《吕氏春秋》十二纪，第10—72页，上海古籍出版社1989年版。

文渊阁《四库全书》本。以下所引只标明篇名，不加注出处。

所谓戊、己分者，奎、壁、角、轸，则天地之门户也。’^① 又《辨方·干支五行》曰：“土所生者木，上生而为火，土又上生而为金，又上生而为水，此行乎地者，自然之序也。”

12、天干地支归数律

语义解释：

(1) 天干归数

甲为一，乙为二，丙为三，丁为四，戊为五，己为六，庚为七，辛为八，壬为九，癸为十。

(2) 地支归数

子为一，丑为二，寅为三，卯为四，辰为五，巳为六，午为七，未为八，申为九，酉为十，戌为十一，亥为十二。

形式结构：见本章第一节、一、（二），4、公理（8）。

说明：十天干有次序排列，将它们编号为 1、2、3、4、5、6、7、8、9、10。将十二地支排列编成 1、2、3、4、5、6、7、8、9、10、11、12 的顺序号。以分奇偶，以分阴阳。

13 天干地支五行律

语义解释：

(1) 天干五行

《辨方·本原·干支五行》曰：“天干则甲、乙属木；丙、丁属火；戊、己属土；庚、辛属金；壬、癸属水。”

(2) 地支五行

语义解释：《辨方·本原·干支五行》曰：“地支则寅、卯、辰属木，配东方也；巳、午、未属火，配南方也；申、酉、戌属金，配西方也；亥、子、丑属水，配北方也。而土寄旺于辰、戌、丑、

未之间 配四季也。”又《类经图翼·五行统论》曰：“故大挠察天地之阴阳，立十干，十二支以著日月之象……十二支以应月，地之五行也，子阳亥阴曰水，午阳巳阴曰火，寅阳卯阴曰木，申阳酉阴曰金 辰戌阳丑未阴曰土。”

形式结构：见本章第一节、一、（二），4、公理（9）。

说明：天干有十，相对地支为阳；地有十二支，相对天干为阴；他们都具有五行属性。

14、四序律（地支纳季律）

语义解释：《辨方·本原·四序》曰：“寅、卯、辰，木；巳、午、未，火；申、酉、戌，金；亥、子、丑，水。右谓之令星，即春、夏、秋、冬五气也。”又《辨方·本原·干支五行》曰：“土寄旺于辰、戌、丑、未之间。”

形式结构：见本章第一节、一、（二），5、定理（10）。

说明：十二地支具有五行属性，且合春、夏、秋、冬四季。

15、天干方位律

语义解释：《史记·律书》曰“广莫风居北方……其于十母为壬癸……明庶风居东方……其于十母为甲乙……景风居南方，其于十母为丙丁……閼阖风居西方，其于十母为庚辛。”《礼记·月令》曰：“中央土，其日戊己。”

形式结构：见本章第一节、一、（二），5、定理（5）。

说明：以十天干分纳五方，即东方甲乙，南方丙丁，中央戊己，西方庚辛，北方壬癸。这样做的目的，是把天干同方位联系起来，进而还可以同五行联系起来，方便了易学的推理。

16、地支方位律

语义解释：《辨方·干支五行》曰：“地支则寅、卯、辰属木，配东方也；巳、午、未属火，配南方也。申、酉、戌属金，配西方

也；亥、子、丑属水，配北方也。而土寄旺于辰、戌、丑、未之间，配四季也。”

形式结构：见本章第一节、一、(二)，5、定理(6)。

说明：以十二地支分纳五方，土居中央，流行四季，没有定位。这样，将十二支与五方联系起来，也就是建立了十二支与五行的关系，使易学推理更加方便进行。

17、天干阴阳律

语义解释：《类经图翼·五行统论》曰：“十干以应日，天之五行也。申阳乙阴为木，丙阳丁阴为火，戊阳己阴为土，庚阳辛阴为金，壬阳癸阴为水。”

形式结构：见本章第一节、一、(二)，5、定理(7)。

说明：十天干皆有阴阳属性，这条定理是把天干按阴阳的标准区分开，方便了推理。

18、地支阴阳律

语义解释：《类经图翼·五行统论》曰：“十二地支以应月，地之五行也。子阳亥阴曰水，午阳巳阴曰火，寅阳卯阴曰木，申阳酉阴曰金，辰戌阳丑未阴曰土……所谓天地相临，阴阳相合，而生成之道在乎其中。”

形式结构：见本章第一节、一、(二)，5、定理(8)。

说明：十二地支亦分阴阳，以利推理。

19、四季土律

语义解释：《辨方·五行用事》曰：“《神枢经》曰：‘五行旺各有时，惟土居无所定，乃于四立之前各旺一十八日。’《历例》曰：‘立春木，立夏火，立秋金，立冬水，各旺七十二日，土于四立之前各旺一十八日，合之亦为七十二日，总三百有六十而岁成矣。’”

形式结构 :见本章第一节、一、(二), 5、定理(9)。

说明 :以土配辰、戌、丑、未 ,以利推理。

20、六辰律

语义解释 :《辨方·六辰》曰 :“子、寅、辰、午、申、戌为阳 ,丑、卯、巳、未、酉、亥为阴 ……阳从阳 ,阴从阳 ,六阳辰四阳卦纳之 ,六阴辰四阴卦纳之。”

形式结构 :见本章第一节、一、(二), 5、定理(11)。

说明 :十二地支分出阴阳属性 ,且纳于八卦之中 ,以利推理。

21、地支三合律

语义解释 :《辨方·三合》曰 :“申、子、辰合水局 ;亥、卯、未合木局 ;寅、午、戌合火局 ;巳、酉、丑合金局。《考源》曰 :‘三合者 取生 旺 墓三者以合局也。’ ……今按《淮南子》云 :‘木生于亥 ,壮于卯 ,死于未 ,三辰皆木也 ;火生于寅 ,壮于午 ,死于戌 ,三辰皆火也 ;土生于午 ,壮于戌 ,死于寅 ,三辰皆土也 ;金生于巳 ,旺于酉 ,死于丑 ,三辰皆金也 ;水生于申 ,壮于子 ,死于辰 三辰皆水也。’ ……今考之 ,阴阳家言三合者惟金、木、水、火而已 ,不及于土也 ……何欤 ?且世所言土之长生等十二位与火无异。”

形式结构 :见本章第一节、一、(二), 5、定理(12)。

说明 :三合律是指地支三合 ,它以十二地支为标志 ,说明五行气的运动变化规律。

22、地支六合律

语义解释 :《辨方·卷一·六合》曰 :“子与丑合 ,寅与亥合 ,卯与戌合 ,辰与酉合 ,巳与申合 ,午与未合。”

形式结构 :见本章第一节、一、(二), 5、定理(13)。

说明 :《辨方·六合》曰 :“《蠡海集》曰 :‘阴阳家地支六合

者，日月会于子则斗建丑，日月会于丑则斗建子，故子与丑合。日月会于寅则斗建亥，日月会于亥则斗建寅，故寅与亥合……’。”又《考原·六合》曰：“按六合者，以月建与月将为相合也。如正月建寅，月将在亥，故寅与亥合。二月建卯，月将在戌，故卯与戌合也。月建从天道而左旋，月将从日行而右转，顺逆相值故为六合。”又《考原·干支五行》曰：“星命家又以寅、亥属木，卯、戌属火，辰、酉属金，子、丑属土，而午则为日，未则为月。其说不同，何也？盖星命家以十二宫排定上下四方。子、丑在下，故为土；午、未在上，故为日，为月。寅、卯、辰、巳、申、酉、戌、亥，分布左右，则如四时之流行于天地之间，故以其左右之合宫，而别为木、火、金、水之序也。”地支六合一方面来自天文学上的北斗杓所指与太阳位置相互关系的实际观测，另一方面来自于对天地间五行发生顺序的客观观测，是古代科学家对客观实际观测的规律性的总结。“合”，即“情”也，“和”也，指地支之间情意相得，奇偶交融。六合在逻辑推理上的作用，是把地支之间的关系变为五行之间的关系，方便了推理的进行。

23. 干支相合律(六十花甲子律):

语义解释：《黄帝内经素问·六微旨大论》曰：“天气始于甲，地气始于子，子甲相合，名曰岁立，谨候其时，气可与期。”^①

形式结构：见本章第一节、一(二)、5、定理(14)。

说明：推算天气的有十干，十干的次第从甲字为始；推算地气的有十二支，十二支的次第以子字为始。天干和地支配合起来，便叫做甲子。具体配合方法是：以干支的头一个字甲和子配成甲子开始，依次把它们配合起来，一直排到天干末尾的癸字和地支最后的

亥子配合成癸亥为止。共计六十整数一周称为六十花甲子。古代以干支为纪年、月、日时的符号。甲子建立起来后，推算岁气的方法亦随之建立，于是候时占气，都可以通过甲子的推算而为之预期。

24、二十四山律

语义解释：《考原·二十四方位》曰：“四正四隅分配八卦是为八方。然正隅之间相距尚远，又以十二支象地皆有定方，然十二不能均分于八方，惟子、午、卯、酉又正应四正之位，故以子代坎，以午代离，以卯代震，以酉代兑，余则夹处于四隅；又以十干分五行，惟戊己配中央（戊己为中央土，无定位也，作者注），余则夹处于四正。合卦四，地支十二，天干八，共二十四，每方各三。戌乾亥也，壬子癸也，丑艮寅也，甲卯乙也，辰巽巳也，丙午丁也，未坤申也，庚酉辛也，分配八卦，二十四方位由是而定焉。”《辨方·二十四方位》又曰：“以二十四山分属八卦，则一卦莞三山，戌、乾、亥属乾，壬、子、癸属坎，丑、艮、寅属艮，甲、卯、乙属震，辰、巽、巳属巽，丙、午、丁属离，未、坤、申属坤，庚、酉、辛属兑，谓之八宫。”

形式结构：见本章第一节、一、（二），5、定理（15）。

说明：《辨方·本原·二十四方位》曰：“言山则向在其中。”二十四山用以定天地方位，阴阳家将方向称作山，由是二十四方位，亦称二十四山。

25、正五行律

语义解释：《辨方·本原·卷二·正五行》曰：“亥、壬、子、癸、属水；寅、甲、卯、乙、巽属木；巳、丙、午、丁属火；申、庚、酉、辛、乾属金；辰、未、戌、丑、坤、艮属土；此八卦干支之五行也。后有双山、洪范诸家，因名此为‘正五行’”。

形式结构：见本章第一节、一、（二），5、定理（16）。

说明：无论八卦，还是干支，都含有五行属性。正五行律是以五行为统一的标准，使八卦、天干、地支之间的推理得以顺利实现。

26、五鼠遁律

语义解释：《考原·五鼠遁》曰：“甲己还加甲，乙庚丙作初，丙辛从戊起，丁壬庚子居，戊癸寻壬子，时元定不虚。”

形式结构：见本章第一节、一（二），5、定理（17）。

说明：五鼠遁是古人用以干支纪时的口诀。《考原·五鼠遁》曰：“从子算起，以五阳干配五子（子在十二生肖中属鼠，遁指时间流行）位，故名五鼠。”古人以十二地支划分一昼夜，也叫做十二时辰。每一地支对应一时辰，一时辰相当于今日的二个小时，列表如下：

地支（时辰）	时间（小时）	别称
子	23—1 点	夜半
丑	1—3 点	鸡鸣
寅	3—5 点	平旦
卯	5—7 点	日出
辰	7—9 点	食时
巳	9—11 点	隅中
午	11—13 点	日中
未	13—15 点	日映
申	15—17 点	晡时
酉	17—19 点	日入
戌	19—21 点	黄昏
亥	21—23 点	人定

每天十二时辰的地支是固定的，再根据五鼠遁律配天干，就成了干支纪时法。

27、五虎遁律

语义解释：《考原·五虎遁》曰：“甲己之年丙作首，乙庚之岁戊为头，丙辛更向庚寅起，丁壬壬位顺行流，戊癸年从何处起，甲寅之上好推求。”

形式结构：见本章第一节、一、(二)，5、定理(18)。

说明：五虎遁是古人用以干支纪月的口诀。《考原·五虎遁》曰：“从寅算起，以五阳干配五寅（寅在十二生肖中属虎，作者注）位，故为五虎。”农历一年十二个月与十二地支配合是固定不变的，即正月为寅，二月为卯，三月为辰；四月为巳，五月为午，六月为未，七月为申，八月为酉，九月为戌，十月为亥，十一月为子，十二月为丑。固定的纪月地支，再根据五虎遁律配天干，就是干支纪月法。

28、纳音五行律

语义解释：《辨方·纳音》曰：“盖六十律旋相为宫法也，一律含五音，十二律纳六十音也。凡气始于东方而右行，音起西方而左行，阴阳相错而生变化。……所谓音始于西方者，五音始于金，左旋传于火，火传于木，木传于水，水传于土。”

形式结构：见本章第一节、一、(二)，5、定理(19)。

说明：六十甲子有纳音之法，六十律旋相传递，一律含五音。十二律纳六十音也。《类经附翼·二卷·律解》曰：“乐者，天地之和气也。律吕者，乐之声音也。”^①《律原》又曰：“律乃天地之正气，人之中声也”；“律吕之数，天地之道也。”^②纳音五行的顺序很特殊，既不同于《洪范》五行，也不同于《月令》五行，也不同于

明·张介宾著：《类经附翼》二卷，《类经图翼》第407页，人民卫生出版社1965年版。

同上书，第407—408页。

通行的五行生克之说，甚至就连《辨方·纳音》、《考原·纳音》亦皆曰：“莫知其所自来。”但是《辨方·纳音五行应先天图》却对纳音五行在逻辑上给出较好的解释，其曰：“先天之图，乾兑居首属金，次以离属火，又次震巽属木，又次以坎属水，终于艮坤属土。故始于金终于土者，‘乾始坤成’（《周易·系辞上》‘乾知大始 坤作成物’——自注）之义也。金取于天之刚，土取于地之柔，火附于天，水附于地，而木以生气居中，此纳音所本于先天之序也。”

29、八卦纳甲律

语义解释：《辨方·纳甲直图》曰：“《考原》曰：‘乾纳甲、壬；坤纳乙、癸；乾、坤包括始终之义也。其余六卦则自下而上，法画卦者之自下而上也。震、巽阴阳起于下。故震纳庚，巽纳辛。坎、离阴阳交于中，故坎纳戊，离纳己。艮、兑阴阳极于上，故艮纳丙，兑纳丁。甲、丙、戊、庚、壬为阳干，皆纳阳卦，乙、丁、己、辛、癸为阴干，皆纳阴卦。’”，又《辨方·纳甲》云：“《蠡海集》云：纳甲之说，自甲为一至壬为九，阳数之始终也，故归乾。易顺数也。乙为二至癸为十，阴数之始终也，故归坤。易逆数也。乾一索而得男为震，坤一索而得女为巽，故庚入震，辛入巽。乾再索而得男为坎，坤再索而得女为离，故戊趋坎，己趋离。乾三索而得男为艮，坤三索而得女为兑，故丙从艮，丁从兑。”

形式结构：见本章第一节、一（二），5. 定理（20）。

说明：八卦纳甲，是以八卦配以十天干，基本原则是阳卦纳阳干，阴卦纳阴干。纳甲使八卦的爻象推理转化成干支推理，从而进一步转化成五行推理，使得易学推理简洁明晰而标准统一，是易学的重要推理基础之一。

30、八卦纳甲纳子律

语义解释：《辨方·纳甲纳十二支图》曰：“《考原》曰：‘此以

八卦之六画分纳六辰之法也。凡乾在内卦，则为甲，而纳子、寅、辰；如，初九为甲子，九二为甲寅，九三为甲辰也；在外卦则为壬，而纳午、申、戌；如，九四为壬午，九五为壬申，上九为壬戌也。凡坤在内卦则为乙，而纳未、巳、卯；如，初六为乙未，六二为乙巳，六三为乙卯也。在外卦则为癸，而纳丑、亥、酉；如，六四为癸丑，六五为癸亥，上六为癸酉也。因乾坤各纳两干，故别为内外二卦。若震止（同只，作者注）纳庚，则初九为庚子、六二为庚寅、六三为庚辰、九四为庚午、六五为庚申，上六为庚戌。巽只纳辛，则初六为辛丑，九二为辛亥，九三为辛酉，六四为辛未，九五为辛巳，上九为辛卯。坎、离、艮、兑四卦依震、巽例推之。’ ”

形式结构：见本章第一节、一（二），5、定理（21）。

说明：八卦纳子，即是以八卦诸爻配以十二地支。其基本原则有四：一是阳卦配阳支，阴卦配阴支；二是乾坤二卦的初爻，按照阳即乾卦起于冬至十一月子位，阴即坤卦起于夏至六月未位的原則确定；三是六子卦的初爻纳子遵长幼之序的原则，即震巽纳子丑、坎离纳寅卯、丙丁纳辰巳；四是每卦从二至六爻的具体排列采用“天左旋、地右动”的办法，即阳卦顺数、阴卦逆数的办法。《辨方·纳甲》云：“阳生于北而成于南，故乾始甲子而终以壬戌。阴生于南而成于北，故坤始乙未而终以癸丑。震巽一索也，故庚辛始于子丑。坎离再索也，故戊己始于寅卯。艮兑三索也，故丙丁始于辰巳也。”八卦纳甲，纳子律是将纳甲与纳子结合起来运用。有人认为，八卦纳子法符合生律规则，纳甲法源于对日月运动规律的抽象概括。如古之京房纳子、魏伯阳“月体纳甲”说，当代学者卢央均持此说。

31、天干五合化气律

语义解释：《黄帝内经素问·五运行大论》曰：“正五气之各主

岁尔，首甲定运，余因论之。’^① 《辨方·五合化气》曰：“甲与己合，乙与庚合，丙与辛合，丁与壬合，戊与癸合。甲己化土，乙庚化金，丙辛化水，丁壬化木，戊癸化火。”《考原·五合》曰：“五合者，即五位相得而各有合也。《河图》，一与六，二与七，三与八，四与九，五与十，皆各有合。以十干之次言之，一为甲，六为己，故甲与己合；二为乙，七为庚，故乙与庚合……。”《辨方·五合化气》又曰：“又年起月日起时，越五则花甲周而复始，而月时同干，亦即五合之义……《素问》有五运六气。所谓五运者，甲己为土运，乙庚为金运，丙辛为水运，丁壬为木运，戊癸为火运。”

形式结构：见本章第一节、一、(二)，5、定理(22)。

说明：天干五合化气是说明天干和合而生五行的关系。关于五合化气，《类经图翼·二卷·又五运图解》中以“月建法”解释。其曰：“月建者，但举正月为法。如甲己之岁，正月首建丙寅，丙者火之阳，火生土，故甲己为土运。乙庚之岁，正月首建戊寅，戊者土之阳，土生金，故乙庚为金运。丙辛之岁，正月首建庚寅，庚者金之阳，金生水，故丙辛为水运。丁壬之岁，正月首建壬寅，壬者水之阳，水生木，故丁壬为木运。戊癸之岁，正月首建甲寅，甲者木之阳，木生火，故戊癸为火运。此五运生于正月之建者也。”五合化气在运气理论中也称之为天干化运，即天干相合所化之气就是五运。

32、天干纳五音律

语义解释：《类经图翼·二卷·五运建运图解》曰：“以土气贯于四行，王于四季，荣于四藏而总之之谓也，其化甲己。故天干起于甲土，土生金，故乙次之；金生水，故丙次之；水生木，故丁次

之；木生火，故戊次之；火又生土，故己又次之；循序以终于癸而复于甲也。”《辨方·五音五行》曰：“朱子曰：‘乐声是土、金、木、火、水……盖纳音者，以干支分配于五音，而本音所生之五行，即为其干支所纳之音也……宫为土，土生金，故……纳音金；商为金，金生水，故……纳音水；角为木，木生火，故……纳音火；徵为火，火生土，故……纳音土；羽为水，水生木，故……纳音木。’”

形式结构：见本章第一节、一（二），5、定理（23）。

说明：五行五音，是用来计算干支所纳五音的。

33、纳音干支起数合五行律

语义解释：《辨方·纳音干支起数合五行》曰：“甲、己、子、午九；乙、庚、丑、未八；丙、辛、寅、申七；丁、壬、卯、酉六；戊、癸、辰、戌五；巳亥属四数……六十甲子之纳音，以金、木、水、火、土之音而明之也……然五行之中，惟金、木有自然之音，水、火、土必相假而后成音。盖水假土，火假水，土假火。故金音四、九；木音三、八；水音五、十；火音一、六；土音二、七 此不易之论也。”

形式结构：见本章第一节、一（二），5、定理（24）。

说明：纳音干支起数合五行，是通过纳音数字的变化规律，将干支对变化为五行，从而使干支之间的推理得以在统一的规则下进行，其纳音之数符合河洛理数的五行数规律。对此，《辨方·纳音干支起数合五行》解释道：“何以言之？甲己子午九也，乙庚丑未八也，丙辛寅申七也……甲子乙丑其数三十有四，四者金之音也，故曰金；戊辰己巳其数二十有三，三者木之音也，故曰木；庚午辛未其数三十有二，二者火也，土以火为音，故曰土……生律所纪数也，凡两干两支之合，其余数得四九者为金，得一六者为火，得三

八者为木，得五十者为水，得二七者为土……按数推之，莫不皆然。但所配一六、二七等数与河图之数不同。今按大衍之数五十，其用四十有九。以两干两支之合数，于四十九内减之，余数满十去之，余一六为水，二七为火，三八为木，四九为金，五十为土，各取所生之五行以为纳音，如是则与河图相同。又撰著之法用余数以定奇偶，此用余数以定五行，其理正相合也……子午者乾震之所纳也，丑未者坤巽之所纳也，寅申者坎所纳也，卯酉者离所纳也，辰戌者艮所纳也，巳亥者兑所纳也。阳数极于九，阴数极于八，故乾坤得之。震巽长而统于父母，其余以次而降，两大六子男女长少之序，秩然不紊。”干支纳音之数始于西汉杨雄《太玄》之《玄数》篇。

34、干支纳音律

语义解释：《辨方·五行五音》曰：“盖纳音者，以干支分配于五音，而本音所生之五行即为其干支所纳之音也。初一，宫、商、角、徵、羽纳甲、丙、戊、庚、壬，系以五子而随以五丑，宫得甲子，商得丙子，角得戊子，徵得庚子，羽得壬子；宫为土、土生金，故甲子乙丑纳音金；商为金，金生水，故丙子丁丑纳音水；角为木，木生火，故戊子己丑纳音火；徵为火，火生土，故庚子辛丑纳音土；羽为水，水生木，故壬子癸丑纳音木。次二，商、角、徵、羽、宫纳甲、丙、戊、庚、壬，系以五寅而随以五卯，商金得甲寅乙卯纳音水，角木的丙寅丁卯纳音火，徵火得戊寅己卯纳音土，羽水得庚寅辛卯纳音木，宫土得壬寅癸卯纳音金。次三，角、徵、羽、宫、商纳甲、丙、戊、庚、壬，系以五辰而随以五巳，角木得甲辰乙巳纳音火，徵火得丙辰丁巳纳音土，羽水得戊辰己巳纳音木，宫土得庚辰辛巳纳音金，商金得壬辰癸巳纳音水。以上六甲得其半，纳音小成。次四，复以宫、商、角、徵、羽纳甲、丙、

戊、庚、壬，系以五午而随以五未，宫土得甲午乙未纳音金，商金得丙午丁未纳音水，角木得戊午己未纳音火，徵火得庚午辛未纳音土，羽水得壬午癸未纳音木。次五，复以商、角、徵、羽、宫纳甲、丙、午、庚、壬，系以五申而随以五酉，商金得甲申乙酉纳音水，角木得丙申丁酉纳音火，徵火得戊申己酉纳音土，羽水得庚申辛酉纳音木，宫土得壬申癸酉纳音金。次六，复以角、徵、羽、宫、商纳甲、丙、午、庚、壬，系以五戌而随以五亥，角木得甲戌乙亥纳音火，徵火得丙戌丁亥纳音土，羽水得戊戌己亥纳音木，宫土得庚戌辛亥纳音金，商金得壬戌癸亥纳音水。于是六甲全而纳音大成矣。阳生于子，自甲子而至癸巳；阴生于午，自甲午以至癸亥，故三十而复，从宫起。宫君、商臣、角民皆人道也，故皆可以为首。徵事、羽物皆人所用也，故不可以为首。是以三甲终而复始于宫。干为天，支为地，音为人，三材之五行备矣。”

形式结构：见本章第一节、一（二），5、定理（25）。

说明：干支纳音是将复杂的干支计算化为五音计算，这种方法不仅方便，而且使易学能够更深刻地反映世界的本质，使易学逻辑的适用范围更加广泛。概纳音始于西方，西方属金，金为土子，土为金母，土音为宫，故干支纳加由宫起，即“六十律旋相为宫”之法。有关宫、商、角、徵、羽的排列，《史记·律书》曰：“上九，商八，羽七，角六，宫五，徵九。”对此，清代江永《河洛精蕴·河图五音变数图》以《河图》解释较为精详。其曰：“《河图》五音有变数，生于两数之合也。五十合为十五，仍是五数，故惟土宫不变。南方二七合为九，减五为四，故二七火徵变为四九金商。西方四九合为十三，减十为三，减五为八，故四九金商变为三八木角。北方一六合为七，减五为二，故一六水羽变为二七火徵。东方三八合为十一，减十为一，减五为六，故三八木角变为一六水羽。由中

而南、而西、而北、而东数之，宫、商、角、徵、羽，又五音本数之序矣。故惟中五宫不变，南方徵变为九，西方商变为八，北方羽变为七，东方角为六。故《史记·律书》曰：‘上九，商八，羽七，角六，宫五，徵九。’次古乐家相传用音律之法，上九者，为宫五上生徵九也。下言徵九者，申明徵是九数也……五既为宫，则十亦为宫可知矣。以全数观之，十为宫，八为商，六为角，四为徵，二为羽。如五音大小之序者，声律之体也……偶数为体，奇数为用。’^① 纳音之法，以《管子·地员》记述最早^②，后《国语·周语》、《吕氏春秋》、《礼记·月令》、《淮南子·天文训》、《太玄·玄数》、《史记·律书》、《汉书·律历志》等书均有论述，其理数论之较详者，有汉代京房、杨雄、司马迁、班固等人，清代江永等人，从出土文献来看，银雀山汉简《天地八风五行客主五音之居》比较有代表性，但是总体来看其理不顺，差别亦较大，故以后可以有待深入研究。

35、二十四节气方位律

语义解释：《辨方·二十四节气方位》曰：“立春艮，雨水寅，惊蛰甲，春分震，清明乙，谷雨辰，立夏巽，小满巳，芒种丙，夏至离，小暑丁，大暑未，立秋坤，处暑申，白露庚，秋分兑，寒露辛，霜降戌，立冬乾，小雪亥，大雪壬，冬至坎，小寒癸，大寒丑。四立，二分，二至，正应八卦，是为八节。”

形式结构：见本章第一节、一、（二）、4、公理（10）。

说明：以二十四节气配于二十四方，构成奇门九局的理论

^① 清·江慎修著 孙国中点校：《河洛精蕴》第315—316页，学苑出版社1989年版。

参见卢央著：《京房评传》第335页，南京大学出版社1998年版。

参见李零著：《中国方术考》（修订本）第56页，东方出版社2001年版。

基础。

36、十二月辟卦律

语义解释：《周易·系辞下》曰：“寒往则暑来，暑往则寒来。”

《易纬·乾凿度》曰：“因阴阳，定消息，立乾坤，统天地。”^① 清代李道平在《周易集解纂疏》中曰：“乾者阳生为息，坤者阴死为消。”^② 十二月辟卦包括消卦与息卦。

形式结构：见本章第一节、一（二），5、定理（26）。

说明：十二月辟卦是取六十四卦中有特殊意义的十二个卦，将一年十二个月与它们对应，用以说明每月之中节气、阴阳气的升降等变化情况，也称“阴阳消息卦”。在十二个辟卦中，阳盈之卦是息卦；阴虚之卦是消卦。阳盈息卦是指，自《复》始，一阳复生，十一月之卦，在子位；《临》二阳生，十二月之卦，在丑位；《泰》三阳生，正月之卦，在寅位，即所谓“三阳开泰”；《大壮》四阳生，二月之卦，在卯位；《夬》五阳生，三月之卦，在辰位；至《乾》六阳生，四月之卦，在巳位；息卦为六。阴虚消卦是指，自《姤》始，一阴消，五月之卦，在午位；《遯》二阴消，六月之卦，在未位；《否》三阴消，七月之卦，在申位；《观》四阴消，八月之卦，在酉位；《剥》五阴消，九月之卦，在戌位；至《坤》则六阴消，十月之卦，在亥位。消卦为六。这样，阴阳消息卦合计共十二个。

（二）易学逻辑母系统之形式系统（L1）研究

上面我们对易学逻辑母系统作了概述。下面，我们来构造它的形式系统。

汉·郑康成著：《易纬·乾凿度》卷上。见林忠军著《易纬导读》，第92页，齐鲁书社2002年版。

清·李道平撰，潘雨廷点校：《周易集解纂疏》第14页，中华书局1994年版。

1、初始符号

(1) 基本概念

阴 (M), 阳 (S); 木, 火, 土, 金, 水; 春, 夏, 长夏, 秋, 冬; 东, 南, 中, 西, 北; 宫, 商, 角, 徵, 羽; 乾 (☰), 兑 (☱), 离 (☲), 震 (☳), 巽 (☴), 坎 (☵), 艮 (☶), 坤 (☷); 甲, 乙, 丙, 丁, 戊, 己, 庚, 辛, 壬, 癸; 子, 丑, 寅, 辰, 卯, 辰, 巳, 午, 未, 申, 酉, 戌, 亥; 初, 上, (终); 生, 壮, 死; 大寒, 立春, 雨水, 惊蛰, 春分, 清明, 谷雨, 立夏, 小满, 芒种, 夏至, 小暑, 大暑, 立秋, 处暑, 白露, 秋分, 寒露, 霜降, 立冬, 小雪, 大雪, 冬至, 小寒;

(2) 连接词

$\wedge, \vee, \rightarrow, \mapsto, \leftrightarrow, \langle, \rangle, \cdot, =, \in, +, \equiv$

(3) 左右括号

$(,), [,], \{, \}.$

2 形成规则

(1) 一个 A 类符号 π 是一个合式公式 (“ π ”, 是语法变项, 代表任一 A 类符号)

(2) 如果符号序列 X 和 Y 是合式公式, 则 $X \wedge Y, X \vee Y, X \rightarrow Y, X \mapsto Y, X \leftrightarrow Y, \langle X, Y \rangle, X \cdot Y, X = Y, X \in Y, X + Y$ 是合式公式 (“X”, “Y” 是语法变项, 代表任一符号的序列)

(3) 只有符合以上规定的才是合式公式。

合式公式就是在易学系统内, 经解释后有意义的公式; 解释后没有意义的, 不是合公式, 合式公式简称公式。

为了减少公式中的括号数目, 我们规定, 连接词的结合力依:

$\cdot, \leftrightarrow, \mapsto, \rightarrow, \vee, \wedge, \in, =, +$ 的顺序递增, 其分离为依此

顺序递减。因此，下列公式：

$$[(\text{甲} \wedge \text{己} \rightarrow \text{土})] \vee [(\text{乙} \wedge \text{庚} \rightarrow \text{金})]$$

可以简写成：

$$(\text{甲} \wedge \text{己} \leftrightarrow \text{土}) \vee (\text{乙} \wedge \text{庚} \leftrightarrow \text{金})$$

3、变形规则

X, Y, Z, Q, \dots 是语法变项，代表任一合式公式。

(1) 代换规则

$$Xa(x \leftrightarrow y)b \vdash X'(x/y)b$$

$$(x \in X)$$

若 X 是易学逻辑系统中相对语义范畴表中 a 类的语句，是合式公式； x 是 X 中的常项，而相对于语义范畴表中的 b 类，有 $x \leftrightarrow y$ （属性相同），那么，由 y 替代 x 而得到的相对于语义范畴表中 b 类的语句 X' 是合式公式， a, b ，是语法变项，代表语义范畴表中任一类范畴。“ \vdash ”为形式推出符号。

$$(2) X \leftrightarrow Y \vdash X \rightarrow Y, Y \rightarrow X$$

$$(3) X \wedge Y \vdash X \vee Y$$

$$(4) X \cdot Y \leftrightarrow Z \vdash X \leftrightarrow Z, Y \leftrightarrow Z$$

$$(5) X \wedge Y \vdash X \cdot Y$$

$$(6) X \leftrightarrow Z, X \leftrightarrow Y \vdash X \leftrightarrow Z \wedge Y, X \leftrightarrow Z(Y)$$

$$(7) X \rightarrow Y \rightarrow Z \vdash X \rightarrow Z$$

$$(8) X \wedge Y \leftrightarrow Z \vdash X \leftrightarrow Z, Y \leftrightarrow Z$$

$$(9) X \leftrightarrow Y \vdash X(Y)$$

$$(10) \{X, Y, Q, \dots\} \in Z \vdash X \wedge Y \wedge Q \wedge \dots \rightarrow Z$$

$$(11) X \langle Y, Z, \dots \rangle \leftrightarrow Q \vdash X \leftrightarrow Q, \langle Y, Z, \dots \rangle \leftrightarrow Q$$

$$(12) \text{语义范畴表（具体表略）}$$

这个范畴表示可以被易学逻辑母系统和子系统共同使用。具体表参见本章第二节，二、（二）中的语义范畴表。

4、公理

（1）阴阳同一律

$$M \approx S$$

（2）河图律

a) 阴阳归数

$$X_a$$

X_a 是河图律 a)，当且仅当， X 是满足下列各式之一者：

$$\textcircled{1} \{1, 3, 5, 7, 9, \dots\} \in S$$

$$\textcircled{2} \{2, 4, 6, 8, 10, \dots\} \in M$$

b) 五行数

$$X_b$$

X_b 是河图律 b)，当且仅当， X_b 是满足下列各式之一者：

$$\textcircled{1} \langle 1, 6 \rangle \leftrightarrow \text{水}, \quad \textcircled{2} \langle 3, 8 \rangle \leftrightarrow \text{木},$$

$$\textcircled{3} \langle 4, 9 \rangle \leftrightarrow \text{金} \quad \textcircled{4} \langle 2, 7 \rangle \leftrightarrow \text{火},$$

$$\textcircled{5} \langle 5, 10 \rangle \leftrightarrow \text{土}$$

c) 五行方位

$$X_c$$

X_c 是河图律 c)，当且仅当， X_c 是满足下列各式之一者：

$$\text{水} \quad \langle 1, 6 \rangle \leftrightarrow \text{北}, \quad \textcircled{2} \text{火} \quad \langle 2, 7 \rangle \leftrightarrow \text{南},$$

$$\text{木} \quad \langle 3, 8 \rangle \leftrightarrow \text{东} \quad \textcircled{4} \text{金} \quad \langle 4, 9 \rangle \leftrightarrow \text{西},$$

$$\text{土} \quad \langle 5, 10 \rangle \leftrightarrow \text{中}$$

或： X_c

X_c 是河图律 c)，当且仅当， X_c 是满足下列各式之一者：

水 \leftrightarrow 北 ②火 \leftrightarrow 南

木 \leftrightarrow 东 ④金 \leftrightarrow 西

土 \leftrightarrow 中

d) 五行相生

X_d

X_d 是河图律 d)，当且仅当， X_d 满足下列各式之一：

①[水(北 1,6 \gg)] \rightarrow [木(东 3,8 \gg)] \rightarrow [火(南 2,7 \gg)] \rightarrow
[土(5,10 \gg)] \rightarrow [金(西 4,9 \gg)]

水 \rightarrow 木 \rightarrow 火 \rightarrow 土 \rightarrow 金 \rightarrow 水……

e) 五音相生纳音

(水 \wedge 羽) \rightarrow (木 \wedge 角) \rightarrow (火 \wedge 徵) \rightarrow (土 \wedge 宫) \rightarrow (金 \wedge 商) \rightarrow
(水 \wedge 羽)……

(3) 洛书律

a) 九宫数与方位

X_a

X_a 是洛书律 a)，当且仅当，是满足下式者：

(9 \leftrightarrow 南) \wedge (1 \leftrightarrow 北) \wedge (3 \leftrightarrow 东) \wedge (7 \leftrightarrow 西) \wedge (2 \leftrightarrow 西 \wedge 南) \wedge (4 \leftrightarrow
东 \wedge 南) \wedge (6 \leftrightarrow 西 \wedge 北) \wedge (8 \leftrightarrow 东 \wedge 北) \wedge (5 \leftrightarrow 中)

b) 五行相克

X_b

X_b 是洛书律 b)，当且仅当， X_b 满足下列各式之一者：

(水(1,6 \gg)) \rightarrow (火(2,7 \gg)) \rightarrow (金(4,9 \gg)) \rightarrow (木(3,8 \gg)) \rightarrow
(土(5,10 \gg)) \rightarrow (水(1,6 \gg)) \rightarrow ……

水 \rightarrow 火 \rightarrow 金 \rightarrow 木 \rightarrow 土 \rightarrow 水 \rightarrow ……

(4) 先天八卦律

a) 先天八卦次序

X_a

X_a 是先天八卦律, 当且仅当, X_a 是满足下列各式之一者:

$$\begin{aligned} & [\text{乾}(\text{☰}) \leftrightarrow 1] \wedge [\text{兑}(\text{☱}) \leftrightarrow 2] \wedge [\text{离}(\text{☲}) \leftrightarrow 3] \wedge \\ & [\text{震}(\text{☳}) \leftrightarrow 4] \wedge [\text{巽}(\text{☴}) \leftrightarrow 5] \wedge [\text{坎}(\text{☵}) \leftrightarrow 6] \wedge \\ & [\text{艮}(\text{☶}) \leftrightarrow 7] \wedge [\text{坤}(\text{☷}) \leftrightarrow 8] \end{aligned}$$

b) 先天八卦方位

X_b

X_b 是先天八卦律, 当且仅当, X_b 是满足下列各式之一者:

$$\begin{aligned} & [\text{乾}(\text{☰}) \leftrightarrow \text{南}] \wedge [\text{兑}(\text{☱}) \leftrightarrow \text{东} \wedge \text{南}] \wedge [\text{离}(\text{☲}) \leftrightarrow \text{东}] \wedge \\ & [\text{震}(\text{☳}) \leftrightarrow \text{东} \wedge \text{北}] \wedge [\text{巽}(\text{☴}) \leftrightarrow \text{西} \wedge \text{南}] \wedge \\ & [\text{坎}(\text{☵}) \leftrightarrow \text{西}] \wedge [\text{艮}(\text{☶}) \leftrightarrow \text{西} \wedge \text{北}] \wedge [\text{坤}(\text{☷}) \leftrightarrow \text{北}] \end{aligned}$$

(5) 后天八卦方位律

$$\begin{aligned} & [\text{震}(\text{☳}) \leftrightarrow \text{东}] \wedge [\text{巽}(\text{☴}) \leftrightarrow \text{东} \wedge \text{南}] \wedge [\text{离}(\text{☲}) \leftrightarrow \text{南}] \wedge \\ & [\text{坤}(\text{☷}) \leftrightarrow \text{西} \wedge \text{南}] \wedge [\text{兑}(\text{☱}) \leftrightarrow \text{西}] \wedge [\text{乾}(\text{☰}) \leftrightarrow \text{西} \wedge \text{北}] \wedge \\ & [\text{坎}(\text{☵}) \leftrightarrow \text{北}] \wedge [\text{艮}(\text{☶}) \leftrightarrow \text{东} \wedge \text{北}] \wedge [\text{中} \leftrightarrow 5] \end{aligned}$$

(6) 乾坤六子律

X

X 是乾坤六子律, 当且仅当, X 是满足下列各式之一者:

$$\begin{aligned} & [\text{乾}(\text{☰}), \text{震}(\text{☳}), \text{坎}(\text{☵}), \text{艮}(\text{☶})] \in S \\ & [\text{坤}(\text{☷}), \text{巽}(\text{☴}), \text{离}(\text{☲}), \text{兑}(\text{☱})] \in M \end{aligned}$$

(7) 五行纳季土旺四时律

a) 五行纳季

X_a

X_a 是五行纳季律，当且仅当， X_a 是满足下列各式之一者：

木 \leftrightarrow 春 ②火 \leftrightarrow 夏

土 \leftrightarrow 长夏 ④金 \leftrightarrow 秋

水 \leftrightarrow 冬

b) 土旺四时（五行归土）

X_b

X_b 是五行归土律，当且仅当， X_b 是满足下式者：

$(木 \wedge 火 \wedge 金 \wedge 水) \leftrightarrow 土$

(8) 天干地支归数律

a) 天干归数

X_a

X_a 是天干归数律，当且仅当， X_a 是满足下列各式之一者：

$(甲 \leftrightarrow 1) \wedge (乙 \leftrightarrow 2) \wedge (丙 \leftrightarrow 3) \wedge (丁 \leftrightarrow 4) \wedge (戊 \leftrightarrow 5) \wedge (己 \leftrightarrow 6) \wedge$
 $(庚 \leftrightarrow 7) \wedge (辛 \leftrightarrow 8) \wedge (壬 \leftrightarrow 9) \wedge (癸 \leftrightarrow 10)$

b) 地支归数

X_b

X_b 是地支归数律，当且仅当， X_b 是满足下列各式之一者：

$(子 \leftrightarrow 1) \wedge (丑 \leftrightarrow 2) \wedge (寅 \leftrightarrow 3) \wedge (卯 \leftrightarrow 4) \wedge (辰 \leftrightarrow 5) \wedge (巳 \leftrightarrow 6) \wedge$
 $(午 \leftrightarrow 7) \wedge (未 \leftrightarrow 8) \wedge (申 \leftrightarrow 9) \wedge (酉 \leftrightarrow 10) \wedge (戌 \leftrightarrow 11) \wedge (亥 \leftrightarrow 12)$

(9) 天干地支五行律

a) 天干五行

X_a

X_a 是天干五行律，当且仅当， X_a 是满足下列各式之一者：

甲 \wedge 乙 \leftrightarrow 木 ② 丙 \wedge 丁 \leftrightarrow 火

庚 \wedge 辛 \leftrightarrow 金 ④ 壬 \wedge 癸 \leftrightarrow 水

戊 \wedge 己 \leftrightarrow 土

b) 地支五行

X_b

X_b 是地支五行律，当且仅当， X_b 是满足下列各式之一者：

寅 \wedge 卯 \leftrightarrow 木 ② 巳 \wedge 午 \leftrightarrow 火

申 \wedge 酉 \leftrightarrow 金 ④ 亥 \wedge 子 \leftrightarrow 水

辰 \wedge 戌 \wedge 丑 \wedge 未 \leftrightarrow 土

(10) 二十四节气方位律

X

X 是 24 节气方位律，当且仅当， X 是满足下式者：

(大寒 \leftrightarrow 丑)(立春 \leftrightarrow 艮)(雨水 \leftrightarrow 寅)(惊蛰 \leftrightarrow 甲)(春分 \leftrightarrow 震)(清明 \leftrightarrow 乙)(谷雨 \leftrightarrow 辰)(立夏 \leftrightarrow 巽)(小满 \leftrightarrow 巳)(芒种 \leftrightarrow 丙)(夏至 \leftrightarrow 离)(小暑 \leftrightarrow 丁)(大暑 \leftrightarrow 未)(立秋 \leftrightarrow 坤)(处暑 \leftrightarrow 申)(白露 \leftrightarrow 庚)(秋分 \leftrightarrow 兑)(寒露 \leftrightarrow 辛)(霜降 \leftrightarrow 戌)(立冬 \leftrightarrow 乾)(小雪 \leftrightarrow 亥)(大雪 \leftrightarrow 壬)(冬至 \leftrightarrow 坎)(小寒 \leftrightarrow 癸)

下面我们再看看易学形式系统中的定理。

5、定理

(1) 先天八卦配九宫数律

X

X 是先天八卦配九宫数律，当且仅当， X 是满足下列各式之一者：

(乾↔9) ∧ (坤↔1) ∧ (离↔3) ∧ (坎↔7) ∧ (巽↔2) ∧ (兑↔4) ∧
(艮↔6) ∧ (震↔8) ∧ (中↔5 为虚)

证明：

1、(9↔南) ∧ (1↔北) ∧ (3↔东) ∧ (7↔西) ∧ (2↔西 ∧ 南) ∧
(4↔东 ∧ 南) ∧ (6↔西 ∧ 北) ∧ (8↔东 ∧ 北) ∧ (5↔中)

—————公理 (3) a) 九宫数与方位

2 [乾(☰)↔南] ∧ [兑(☱)↔东 ∧ 南] ∧ [离(☲)↔东] ∧ [震
(☳)↔东 ∧ 北] ∧ [巽(☴)↔西 ∧ 南] ∧ [坎(☵)↔西] ∧ [艮
(☶)↔西 ∧ 北] ∧ [坤(☷)↔北]

—————公理 (4) b) 先天八卦方位

3、(乾↔9) ∧ (坤↔1) ∧ (离↔3) ∧ (坎↔7) ∧ (巽↔2) ∧
(兑↔4) ∧ (艮↔6) ∧ (震↔8) ∧ (中↔5)

—————等值代入

4、证毕。

(2) 后天八卦配九宫数律

X

X 是后天八卦配九宫数律，当且仅当，X 是满足下列各式
之一者：

(离↔9) ∧ (坎↔1) ∧ ② (震↔3) ∧ (兑↔7) ∧

(坤↔2) ∧ (巽↔4) ∧ ④ (乾↔6) ∧ (艮↔8) ∧

(中↔5 为虚)

或⑥ (离↔9) ∧ (坎↔1) ∧ (震↔3) ∧ (兑↔7) ∧ (坤↔2) ∧

(巽↔4) ∧ (乾↔6) ∧ (艮↔8) ∧ (中↔5 为虚)

证明：

1、(9↔南) ∧ (1↔北) ∧ (3↔东) ∧ (7↔西) ∧ (2↔西 ∧ 南) ∧

$(4 \leftrightarrow \text{东} \wedge \text{南}) \wedge (6 \leftrightarrow \text{西} \wedge \text{北}) \wedge (8 \leftrightarrow \text{东} \wedge \text{北}) \wedge (5 \leftrightarrow \text{中})$

—————公理(3) a), 九宫数与方位

2、 $[\text{震}(\text{䷲}) \leftrightarrow \text{东}] \wedge [\text{巽}(\text{䷸}) \leftrightarrow \text{东} \wedge \text{南}] \wedge [\text{离}(\text{䷲}) \leftrightarrow \text{南}] \wedge [\text{坤}(\text{䷁}) \leftrightarrow \text{西} \wedge \text{南}] \wedge [\text{兑}(\text{䷹}) \leftrightarrow \text{西}] \wedge [\text{乾}(\text{䷀}) \leftrightarrow \text{西} \wedge \text{北}] \wedge [\text{坎}(\text{䷜}) \leftrightarrow \text{北}] \wedge [\text{艮}(\text{䷳}) \leftrightarrow \text{东} \wedge \text{北}]$

—————公理(5), 后天八卦方位律

3、 $[\text{震}(\text{䷲}) \leftrightarrow 3] \wedge [\text{巽}(\text{䷸}) \leftrightarrow 4] \wedge [\text{离}(\text{䷲}) \leftrightarrow 9] \wedge [\text{坤}(\text{䷁}) \leftrightarrow 2] \wedge [\text{兑}(\text{䷹}) \leftrightarrow 7] \wedge [\text{乾}(\text{䷀}) \leftrightarrow 6] \wedge [\text{坎}(\text{䷜}) \leftrightarrow 1] \wedge [\text{艮}(\text{䷳}) \leftrightarrow 8] \wedge [5 \leftrightarrow \text{中}]$

—————等值代入

4、证毕。

(3) 后天八卦纳五行律

a)

X_a

X_a 是后天八卦纳五行律 a), 当且仅当, X_a 是满足下列各式之一者:

坎 \leftrightarrow 水(1,6) ② 离 \leftrightarrow 火(2,7) ③ 震 \wedge 巽 \leftrightarrow 木(3,8)
乾 \wedge 兑 \leftrightarrow 金(4,9) ⑤ 坤 \wedge 艮 \leftrightarrow 土(5,10)

b)

X_b

X_b 是后天八卦纳五行律 b), 当且仅当, X_b 是满足下列各式之一者:

坎 \leftrightarrow 水 ② 离 \leftrightarrow 火 ③ 震 \wedge 巽 \leftrightarrow 木
乾 \wedge 兑 \leftrightarrow 金 ⑤ 坤 \wedge 艮 \leftrightarrow 土

证明:

1、 $[\text{震}(\text{䷲}) \leftrightarrow \text{东}] \wedge [\text{巽}(\text{䷸}) \leftrightarrow \text{东} \wedge \text{南}] \wedge [\text{离}(\text{䷲}) \leftrightarrow \text{南}] \wedge [\text{坤}(\text{䷁}) \leftrightarrow \text{西} \wedge \text{南}] \wedge [\text{兑}(\text{䷹}) \leftrightarrow \text{西}] \wedge [\text{乾}(\text{䷀}) \leftrightarrow \text{西} \wedge \text{北}] \wedge [\text{坎}(\text{䷜}) \leftrightarrow \text{北}] \wedge [\text{艮}(\text{䷳}) \leftrightarrow \text{东} \wedge \text{北}]$

(☶) ↔ 西 ∧ 南] ∧ [兑(☱) ↔ 西] ∧ [乾(☰) ↔ 西 ∧ 北] ∧ [坎(☵) ↔ 北] ∧ [艮(☶) ↔ 东 ∧ 北] ∧ [中 ↔ 5]

—————公理 (5), 后天八卦方位律

- 2、 水 1, 6⟩ ↔ 北, 火 2, 7⟩ ↔ 南,
木 3, 8⟩ ↔ 东, 金 4, 9⟩ ↔ 西,
土 5, 10⟩ ↔ 中

—————公理 (2). c) 五行方位

- 3、[震(☳) ↔ 木 3, 8⟩] ∧ [巽(☴) ↔ 木 3, 8⟩ ∧ 火 2, 7⟩] (∧ [离(☲) ↔ 火 2, 7⟩] ∧ [坤(☷) ↔ 金 4, 9⟩ ∧ 火 2, 7⟩] ∧ [兑(☱) ↔ 金 4, 9⟩] ∧ [乾(☰) ↔ 金 4, 9⟩ ∧ 水 1, 6⟩] ∧ [坎(☵) ↔ 水 1, 6⟩] ∧ [艮(☶) ↔ 木 3, 8⟩ ∧ 水 1, 6⟩]

—————等值代入

- 4、由步骤 3 可知,

坎 ↔ 水 1, 6⟩ 离 ↔ 火 2, 7⟩ 震 ↔ 木 3, 8⟩ 兑 ↔ 金 4, 9⟩

已证毕

- 5、由步骤 3 可知,

巽 ↔ 木 3, 8⟩, 乾 ↔ 金 4, 9⟩

已证毕

- 6 由步骤 3,

(坤 ↔ 金 ∧ 火) ∧ (艮 ↔ 木 ∧ 水)

- 7、(木 ∧ 火 ∧ 金 ∧ 水) → 土

土 → (木 ∧ 火 ∧ 金 ∧ 水)

—————公理 (7), b) 五行归土

- 8、坤 ↔ 土 ∧ 艮 ↔ 土

—————由步骤 7 代入步骤 6

- 9、坤 ∧ 艮 ↔ 土

10、〈5. 10〉 ↔ 土

—————公理 (2). b) 五行数

11、坤 艮 ↔ 土 5, 10

—————由步骤 9、10 得出

12、证毕。

(4) 京房八宫卦律

乾宫

[乾(䷀)] ↔ { [乾(䷀)] → [姤(䷫)] → [遯(䷠)] → [否(䷋)] →
[观(䷓)] → [剥(䷖)] → [晋(䷢)] → [大有(䷍)] }

震宫

[震(䷲)] ↔ { [震(䷲)] → [豫(䷏)] → [解(䷧)] → [恒(䷟)] →
[升(䷭)] → [井(䷯)] → [大过(䷛)] → [随(䷐)] }

坎宫

[坎(䷜)] ↔ { [坎(䷜)] → [节(䷻)] → [屯(䷂)] → [既济(䷾)]
→ [革(䷰)] → [丰(䷶)] → [明夷(䷣)] → [师(䷆)] }

艮宫

[艮(䷳)] ↔ { [艮(䷳)] → [贲(䷖)] → [大畜(䷙)] → [损(䷨)]
→ [睽(䷥)] → [履(䷉)] → [中孚(䷼)] → [渐(䷴)] }

坤宫

[坤(䷁)] ↔ { [坤(䷁)] → [复(䷗)] → [临(䷒)] → [泰(䷊)] →
[大壮(䷡)] → [夬(䷪)] → [需(䷄)] → [比(䷇)] }

⑥巽宫

[巽(䷸)] ↔ { [巽(䷸)] → [小畜(䷈)] → [家人(䷤)] → [益(䷩)]
→ [无妄(䷘)] → [噬嗑(䷔)] → [颐(䷚)] → [蛊(䷑)] }

⑦离宫

[离(☲)] ↔ {[离(☲)] → [旅(☷)] → [鼎(☱)] → [未济(☵)]
→ [蒙(☶)] → [涣(☴)] → [讼(☶)] → [同人(☲)]}

⑧兑宫

[兑(☱)] ↔ {[兑(☱)] → [困(☱)] → [萃(☱)] → [咸(☱)] →
[蹇(☵)] → [谦(☶)] → [小过(☱)] → [归妹(☵)]}

证明：

1

乾宫阳爻数：6+5+4+3+2+1+2+5=28(S)

乾宫阴爻数：0+1+2++3+4+5+4+1=20(M)

震宫阳爻数：2+1+2+3+2+3+4+3=20(S)

震宫阴爻数：4+5+4+3+2+3+4+3=28(M)

坎宫阳爻数：2+3+2+3+4+3+2+1=20(S)

坎宫阴爻数：4+3+4+3+2+3+4+5=28(M)

艮宫阳爻数：2+3+4+3+4+5+4+3=28(S)

艮宫阴爻数：4+3+2+3+2+1+2+3=20(M)

坤宫阳爻数：0+1+2+3+4++5+4+1=20(S)

坤宫阴爻数：6+5+4+3+2+1+2+5=28(M)

⑥巽宫阳爻数：4+5+4+3+4+3+2+3=28(S)

巽宫阴爻数：2+1+2+3+2+3+4+3=20(M)

⑦离宫阳爻数：4+3+4+3+2+3+4+5=28(S)

离宫阴爻数：2+3+2+3+4+3+2+1=20(M)

⑧兑宫阳爻数：4+3+2+3+2+1+2+3=20(S)

兑宫阴爻数：2+3+4+3+4+5+4+3=28(M)

————— 由已知前提，S代表阳爻，M代表阴爻

2、

乾宫阳爻加阴爻之总爻数：28(S)+20(M)=58

②震宫阳爻加阴爻之总爻数： $20(S)+28(M)=58$

坎宫阳爻加阴爻之总爻数： $20(S)+28(M)=58$

艮宫阳爻加阴爻之总爻数： $28(S)+20(M)=58$

坤宫阳爻加阴爻之总爻数： $20(S)+28(M)=58$

⑥巽宫阳爻加阴爻之总爻数： $28(S)+20(M)=58$

⑦离宫阳爻加阴爻之总爻数： $28(S)+20(M)=58$

⑧兑宫阳爻加阴爻之总爻数： $20(S)+28(M)=58$

3.

1) [乾(☰), 震(☳), 坎(☵), 艮(☶)] $\in S$

2) [坤(☷), 巽(☴), 离(☲), 兑(☱)] $\in M$

—————公理 6，乾坤六子律

4、阳宫卦爻数总和：乾十震十坎十兑 = 232

阴宫卦爻数总和：坤十巽十离十兑 = 232

—————由步骤 2 得出

5、阳宫卦爻数总和 = 阴宫卦爻数总和

—————由步骤 4 得出

6、证毕。

—————由公理 (1)，“M \equiv S 阴阳同律”，。

(5) 天干方位律

X

X 是天干方位律，当且仅当，X 是满足下列条件之一者：

(甲 \wedge 乙) \leftrightarrow 东 ② 丙 \wedge 丁) \leftrightarrow 南

(戊 \wedge 己) \leftrightarrow 中 ④ 庚 \wedge 辛) \leftrightarrow 西

(壬 \wedge 癸) \leftrightarrow 北

证明：

1、 $\text{甲} \wedge \text{乙} \leftrightarrow \text{木}$

—————公理 (9). a) 天干五行

2、 $\text{东} \leftrightarrow \text{木}$

—————公理 (2). c) 五行方位

3、 $(\text{甲} \wedge \text{乙}) \leftrightarrow \text{东}$

—————由步骤 1、2，代换规则

4、 $\text{丙} \wedge \text{丁} \leftrightarrow \text{火}$ ， $\text{戊} \wedge \text{己} \leftrightarrow \text{中}$ ，

$\text{庚} \wedge \text{辛} \leftrightarrow \text{西}$ ， $\text{壬} \wedge \text{癸} \leftrightarrow \text{北}$

的证明与“ $\text{甲} \wedge \text{乙} \leftrightarrow \text{东}$ ”相同，略。

5、证毕。

(6) 地支方位律

X

X 是地支方位律，当且仅当，X 是满足下列各式之一者：

(寅 \wedge 卯 \wedge 辰) \leftrightarrow 东 ② 巳 \wedge 午 \wedge 未 \leftrightarrow 南)

(申 \wedge 酉 \wedge 戌) \leftrightarrow 西 ④ 亥 \wedge 子 \wedge 丑 \leftrightarrow 北)

证明：

1、 $(\text{寅} \wedge \text{卯} \wedge \text{辰}) \leftrightarrow \text{春}$

—————定理 (10). a) 四序律

2、 $\text{木} \leftrightarrow \text{东}$

—————公理 (2). c) 五行方位

3、 $\text{木} \leftrightarrow \text{春}$

—————公理 (7), a) 五行纳季

4、 $\text{春} \leftrightarrow \text{东}$

—————由步骤 2、3，代换规则

5、 $(\text{寅} \wedge \text{卯} \wedge \text{辰}) \leftrightarrow \text{东}$

—————由步骤 1、4 代换规则

6、 $(\text{巳} \wedge \text{午} \wedge \text{未}) \leftrightarrow \text{南}$ $(\text{申} \wedge \text{酉} \wedge \text{戌}) \rightarrow \text{西}$

$(\text{亥} \wedge \text{子} \wedge \text{丑}) \rightarrow \text{北}$ 的证明与 $(\text{寅} \wedge \text{卯} \wedge \text{辰}) \leftrightarrow \text{东}$ ，相同，略。

7、证毕。

(7) 天干阴阳律

X

X 是天干阴阳律，当且仅当，X 是满足下列各式之一者：

$\{\text{甲}, \text{丙}, \text{戊}, \text{庚}, \text{壬}\} \in S$

$\{\text{乙}, \text{丁}, \text{己}, \text{辛}, \text{癸}\} \in M$

证明：

1、 $(\text{甲} \leftrightarrow 1) \wedge (\text{乙} \leftrightarrow 2) \wedge (\text{丙} \leftrightarrow 3) \wedge$

$(\text{丁} \leftrightarrow 4) \wedge (\text{戊} \leftrightarrow 5) \wedge (\text{己} \leftrightarrow 6) \wedge$

$(\text{庚} \leftrightarrow 7) \wedge (\text{辛} \leftrightarrow 8) \wedge (\text{壬} \leftrightarrow 9) \wedge$

$(\text{癸} \leftrightarrow 10)$

—————公理 (8). a) 天干归数

2. $\{1, 3, 5, 7, 9, \dots\} \in S$

$\{2, 4, 6, 8, 10, \dots\} \in M$

—————公理 (2), a) 阴阳归数

3. $\{\text{甲}, \text{丙}, \text{戊}, \text{庚}, \text{壬}\} \in S$

$\{\text{乙}, \text{丁}, \text{己}, \text{辛}, \text{癸}\} \in M$

—————由步骤 1、2 代换规则

4、证毕。

(8) 地支阴阳律

X

X是地支阴阳律，当且仅当，X是满足下列各式之一者：

① {子 寅 辰 午 申 戌} ∈ S

② {丑 卯 巳 未 酉 亥} ∈ M

证明：

1、(子 ↔ 1) ∧ (丑 ↔ 2) ∧ (寅 ↔ 3)

(卯 ↔ 4) ∧ (辰 ↔ 5) ∧ (巳 ↔ 6)

(午 ↔ 7) ∧ (未 ↔ 8) ∧ (申 ↔ 9)

(酉 ↔ 10) ∧ (戌 ↔ 11) ∧ (亥 ↔ 12)

—————公理 (8), b) 地支归数

2. {1, 3, 5, 7, 9, ……} ∈ S

{2, 4, 6, 8, 10, ……} ∈ M

—————公理 (2), a) 阴阳归数

3. {子 寅 辰 午 申 戌} ∈ S

{丑 卯 巳 未 酉 亥} ∈ M

—————公理 1, 2, 代换规则

4、证毕。

(9) 四季土律

X

X是四季土律当且仅当，X是满足下列条件之一者：

辰 ↔ 春 · 土 ② 戌 ↔ 秋 · 土

未 ↔ 夏 · 土 ④ 丑 ↔ 冬 · 土

证明：

1、(辰 ∧ 戌 ∧ 丑 ∧ 未) → 土

—————公理 (9), b) 地支五行

2、辰 ↔ 土

——由步骤 1, 变形规则 (8)

3、(寅 ∧ 卯 ∧ 辰) ↔ 春

——公理 (10), 四序律

4、辰 ↔ 春

——由步骤 3, 变形规则 (8)

5、辰 ↔ 春 · 土

——由步骤 2、4, 变形规则 (6)、(5)

6、戌 ↔ 秋 · 土, 未 ↔ 夏 · 土, 丑 ↔ 冬 · 土

的证明与“辰 ↔ 春 · 土”相同, 略。

7、证毕。

(10) 四序律 (地支纳季律)

a)

X_a

X_a 是四序律 a), 当且仅当, X_a 是满足下列各式之一者:

寅 ∧ 卯 ∧ 辰 ↔ 春 ② 巳 ∧ 午 ∧ 未 ↔ 夏

申 ∧ 酉 ∧ 戌 ↔ 秋 ④ 亥 ∧ 子 ∧ 丑 ↔ 冬

b)

X_b

X_b 是四序律 b), 当且仅当, X_b 是满足下列各式之一者:

(寅 ∧ 卯) ∨ 辰 ↔ 春 ② (巳 ∧ 午) ∨ 未 ↔ 夏

(申 ∧ 酉) ∨ 戌 ↔ 秋 ④ (亥 ∧ 子) ∨ 丑 ↔ 冬

证明 :a)

1、寅 ∧ 卯 ↔ 木 ② 巳 ∧ 午 ↔ 火

申 ∧ 酉 ↔ 金 ④ 亥 ∧ 子 ↔ 水

辰 ∧ 戌 ∧ 丑 ∧ 未 ↔ 土

—————公理 (9), b) 地支五行

- 2、 木 \leftrightarrow 春 火 \leftrightarrow 夏
土 \leftrightarrow 长夏 金 \leftrightarrow 秋
水 \leftrightarrow 冬

—————公理 (7), a) 五行纳季

- 3、 寅 \wedge 卯 \leftrightarrow 春 ②巳 \wedge 午 \leftrightarrow 夏
申 \wedge 酉 \leftrightarrow 秋 ④亥 \wedge 子 \leftrightarrow 冬
辰 \wedge 戌 \wedge 丑 \wedge 未 \leftrightarrow 长夏

————— 由步骤 1、2

- 4、 寅 \wedge 卯 \wedge 辰 \leftrightarrow 春 巳 \wedge 午 \wedge 未 \leftrightarrow 夏
申 \wedge 酉 \wedge 戌 \leftrightarrow 秋 亥 \wedge 子 \wedge 丑 \leftrightarrow 冬

—————由步骤 3, 公理(7), b) 土旺四时

5. 证毕。

证明: b)

- 1、 寅 \wedge 卯 \wedge 辰 \leftrightarrow 春 巳 \wedge 午 \wedge 未 \leftrightarrow 夏
申 \wedge 酉 \wedge 戌 \leftrightarrow 秋 亥 \wedge 子 \wedge 丑 \leftrightarrow 冬

————— 由上面步骤 a)、4 证明

- 2 ① 寅 \wedge 卯 \vee 辰 \leftrightarrow 春 (巳 \wedge 午) \vee 未 \leftrightarrow 夏
(申 \wedge 酉) \vee 戌 \leftrightarrow 秋 (亥 \wedge 子) \vee 丑 \leftrightarrow 冬

—————由步骤 1, 变形规则 (3)

3、证毕。

(11) 六辰律

a)

X_a

X_a 是六辰律 a), 当且仅当, X_a 是满足下列各式之一者:

$\{子寅辰午申戌\} \in S$

② $\{丑卯巳未酉亥\} \in M$

证明：

1、 $(子 \leftrightarrow 1) \wedge (丑 \leftrightarrow 2) \wedge (寅 \leftrightarrow 3) \wedge$

$(卯 \leftrightarrow 4) \wedge (辰 \leftrightarrow 5) \wedge (巳 \leftrightarrow 6) \wedge$

$(午 \leftrightarrow 7) \wedge (未 \leftrightarrow 8) \wedge (申 \leftrightarrow 9) \wedge$

$(酉 \leftrightarrow 10) \wedge (戌 \leftrightarrow 11) \wedge (亥 \leftrightarrow 12)$

—————公理 (8), b) 地支归数

2、 $\{1, 3, 5, 7, 9, \dots\} b \in S$

$\{2, 4, 6, 8, 10, \dots\} b \in M$

—————公理 (2), a) 阴阳归数

3、 $\{子寅辰午申戌\} \in S$

$\{丑卯巳未酉亥\} \in M$

—————由步骤 1、2 代入规则

4、证毕。

b)

Xb

Xb 是六辰律 b), 当且仅当, Xb 是满足下列各式之一者:

$(子 \wedge 寅 \wedge 辰 \wedge 午 \wedge 申 \wedge 戌) \rightarrow \neg (乾 \wedge 震 \wedge 坎 \wedge 艮)$

$(丑 \wedge 卯 \wedge 巳 \wedge 未 \wedge 酉 \wedge 亥) \rightarrow \neg (坤 \wedge 巽 \wedge 离 \wedge 兑)$

证明：

1、 $\{子寅辰午申戌\} \in S$

$\{丑卯巳未酉亥\} \in M$

—————定理 (10), 六辰律

2、 $\{子 \wedge 寅 \wedge 辰 \wedge 午 \wedge 申 \wedge 戌\} \rightarrow S$

$\{丑 \wedge 卯 \wedge 巳 \wedge 未 \wedge 酉 \wedge 亥\} \rightarrow M$

—————由步骤 1，变形规则（10）

3、(乾 \wedge 震 \wedge 坎 \wedge 艮) \rightarrow S

(坤 \wedge 巽 \wedge 离 \wedge 兑) \rightarrow M

—————公理（6）乾坤六子律

4、(子 \wedge 寅 \wedge 辰 \wedge 午 \wedge 申 \wedge 戌) \rightarrow (乾 \wedge 坎 \wedge 艮 \wedge 兑) b

(丑 \wedge 卯 \wedge 巳 \wedge 未 \wedge 酉 \wedge 亥) \rightarrow (巽 \wedge 离 \wedge 坤 \wedge 兑) b

—————由步骤 2、3，代换规则

5、证毕。

（12）地支三合律

X

X 是三合律，当且仅当，X 是满足下列各式之一者：

[亥(生) \wedge 卯(壮) \wedge 未(死)] \leftrightarrow 木

②[寅(生) \wedge 午(壮) \wedge 戌(死)] \leftrightarrow 火

[巳(生) \wedge 酉(壮) \wedge 丑(死)] \leftrightarrow 金

[申(生) \wedge 子(壮) \wedge 辰(死)] \leftrightarrow 水

证明：

1、卯 \leftrightarrow 木

2、亥 \leftrightarrow 水

—————1、2，公理（9），b）地支五行

3 亥 \rightarrow 水

—————由步骤 2，变形规则（2）

4 水 \rightarrow 木

—————公理（2），d）五行相生

5 亥 \rightarrow 木

—————由 3、4，变形规则（7）

6、亥(生)∧卯↔木

————— 1、5，根据形成规则的连接词符号
结合力递增顺序

7、未↔土

—————公理(9). b) 地支五行

8、语义证明。亥为水，生木，因此亥与木是“生”的关系；卯居正东，为木旺之地，旺即壮，因此卯木为木“壮”；未与巳午排在一起，属火中之土，土为库，为墓葬，火行又在木行之后，木死在火中，因此火中之土就是木的“死”地，即未是木的“死”地。总之，木生在亥，旺于卯，死于未，形式表述即：[亥(生) ∧卯(壮) ∧未(死)] ↔ 木。

9、[寅(生) ∧午(壮) ∧戌(死)] ↔ 火 [巳(生) ∧酉(壮) ∧丑(死)] ↔ 金 [申(生) ∧子(壮) ∧辰(死)] ↔ 水的证明相同，略。

10、证毕。

(13) 地支六合律

X

X是地支六化合气律，当且仅当，X是满足下列各式之一者：

子 ∧丑 ↔ 土 ②寅 ∧亥 ↔ 木

卯 ∧戌 ↔ 火 ④辰 ∧酉 ↔ 金

巳 ∧申 ↔ 水 (⑥午 ∧日 ↔未 ∧月)

语义证明：

1. $M \equiv S$

易学逻辑系统中的“一阴一阳之谓道”以及“阴阳合德而刚柔

有体”的原则，是有效的原则，凡系统中的定理只要遵循此原则就是有效的定理。

2、“阴阳同一律”语义解释（2）《淮南子·天文训》曰：“北斗之神有雌雄，十一月始建于子，月从一辰，雄左行，雌右行，五月合午谋刑，十一月合子谋德”的计算黄道吉日的基础方法，就是遵循了上述步骤 1 的原则。

3、“地支六合律”的建立原则就是遵循了步骤 1 的原则，同时这种方法与步骤 2 是同类，亦可同类相推。因此“地支六合律”就是有效的定理。

3 证毕。

证明的语义说明：

1、《考原·六合》曰：“按六合者，以月建与月将为相合也。如正月建寅，月将在亥，故寅与亥合。二月建卯，月将在戌，故卯与戌合也。月建从天道而左旋，月将从日行而右转，顺逆相值故为六合。”这样的方法是“阴阳合德”的方法。第一，月建有赖于斗杓的位置，月将有赖于太阳的位置。在北斗星与太阳的相互关系中，北斗星属阳，太阳属阴。第二，从相合的十二辰位置看。子为阳丑为阴，故子丑相合为阴阳相合；寅为阳亥为阴，故寅亥相合为阴阳相合；卯为阴戌为阳，故卯戌相合为阴阳相合；辰为阳酉为阴，故辰酉相合为阴阳相合；巳为阴申为阳，故巳与申合为阴阳相合；午为阳未为阴，故午未相合为阴阳相合。这就是上述“月建从天道而左旋，月将从日行而右转，顺逆相值故为六合”的道理。这些都遵循了系统中的公理（1）。

2、《考原·干支五行》曰：“寅、卯、辰、巳，申、酉、戌、亥，分布左右，则如四时之流行于天地之间，故以其左右之合宫，而别为木、火、金、水之序也。”地球上四季的变化轮换，与太阳

的日照、地球在绕日轨道上距太阳的远近距离及地球自身旋转的倾角有密切关系。这就是所谓的“四时之流行于天地之间”。四季的变化客观实际过程是按春、夏、秋、冬的顺序进行的，古代天文学家在地支六合中体现的正是这个秩序。即寅亥相合为木，木是春天的五行属性；卯戌相合为火，火是夏天的五行属性；辰酉相合为金，金是秋天的五行属性；巳申相合为水，水是冬天的五行属性。这就是“以其左右之合宫，而别为木、火、金、水之序也”。因此在《辨方·干支五行》对《考原·干支五行》的注解和发挥中，最后说道：“五纬之序，水最近日，金次之，火又次之，木又次之，土又次之。此丽乎天者自然之序也。水土所生者木，上生而为火，土又上生而为金，又上生而为水，如画卦之由下而上也。此行乎地者之自然之序也。然则五星五行具有实理而非人所能强为也。”所以说，地支六合是古代科学家据实观测的规律性总结。

(14) 干支相合律（六十花甲子律）

a) “甲子” ↔ 干 · 支 (“年” ↔ 年干 · 年支)

b) X

X是干支纪年律②，当且仅当，X是满足下列各式之一者：

甲子 (1) 乙丑 (2) 丙寅 (3) 丁卯 (4) 戊辰 (5)
己巳 (6) 庚午 (7) 辛未 (8) 壬申 (9) 癸酉 (10)
甲戌 (11) 乙亥 (12) 丙子 (13) 丁丑 (14) 戊寅 (15)
己卯 (16) 庚辰 (17) 辛巳 (18) 壬午 (19) 癸未 (20)
甲申 (21) 乙酉 (22) 丙戌 (23) 丁亥 (24) 戊子 (25)
己丑 (26) 庚寅 (27) 辛卯 (28) 壬辰 (29) 癸巳 (30)
甲午 (31) 乙未 (32) 丙申 (33) 丁酉 (34) 戊戌 (35)
己亥 (36) 庚子 (37) 辛丑 (38) 壬寅 (39) 癸卯 (40)

甲辰(41) 乙巳(42) 丙午(43) 丁未(44) 戊申(45)
己酉(46) 庚戌(47) 辛亥(48) 壬子(49) 癸丑(50)
甲寅(51) 乙卯(52) 丙辰(53) 丁巳(54) 戊午(55)
己未(56) 庚申(57) 辛酉(58) 壬戌(59) 癸亥(60)

证明：

1、 $(甲 \leftrightarrow 1) \wedge (乙 \leftrightarrow 2) \wedge (丙 \leftrightarrow 3) \wedge (丁 \leftrightarrow 4) \wedge (戊 \leftrightarrow 5) \wedge (己 \leftrightarrow 6) \wedge (庚 \leftrightarrow 7) \wedge (辛 \leftrightarrow 8) \wedge (壬 \leftrightarrow 9) \wedge (癸 \leftrightarrow 10)$

————— 公理 (8) a) 天干归数

2、 $(子 \leftrightarrow 1) \wedge (丑 \leftrightarrow 2) \wedge (寅 \leftrightarrow 3) \wedge (卯 \leftrightarrow 4) \wedge (辰 \leftrightarrow 5) \wedge (巳 \leftrightarrow 6) \wedge (午 \leftrightarrow 7) \wedge (未 \leftrightarrow 8) \wedge (申 \leftrightarrow 9) \wedge (酉 \leftrightarrow 10) \wedge (戌 \leftrightarrow 11) \wedge (亥 \leftrightarrow 12)$

————— 公理 (8), b) 地支归数

3、 $\{甲 丙 戊 庚 壬\} \in S$

$\{乙 丁 己 辛 癸\} \in M$

————— 定理 (7), 天干阴阳律

4、 $\{子 寅 辰 午 申 戌\} \in S$

$\{丑 卯 巳 未 酉 亥\} \in M$

————— 定理 (8) 地支阴阳律

5、 $甲子(1) \wedge 乙丑(2) \wedge 丙寅(3) \wedge 丁卯(4) \wedge 戊辰(5) \wedge 己巳(6) \wedge 庚午(7) \wedge 辛未(8) \wedge 壬申(9) \wedge 癸酉(10) \wedge 甲戌(11) \wedge 乙亥(12) \wedge 丙子(13) \wedge \dots \wedge 甲寅(51) \wedge 乙卯(52) \wedge 丙辰(53) \wedge 丁巳(54) \wedge 戊午(55) \wedge 己未(56) \wedge 庚申(57) \wedge 辛酉(58) \wedge 壬戌(59) \wedge 癸亥(60)$

————— 由步骤 1、2、3、4，阳与阳相并、
阴与阴相并得出，并置号“·”省略。

6、证毕。

(15) 二十四山律

a)

X_a

X_a 是 24 山律 a), 当且仅当, X_a 是满足下列各式之一者:

卯 ↔ 震 ② 午 ↔ 离

西 ↔ 兑 ④ 子 ↔ 坎

证明:

1 卯 ↔ 东, 午 ↔ 南

西 ↔ 西, 子 ↔ 北

————— 定理 (6) 地支方位律

2、震 ↔ 东, 离 ↔ 南

兑 ↔ 西, 坎 ↔ 北

————— 公理 (5), 后天八卦方位律

3、卯 ↔ 震 ② 午 ↔ 离

西 ↔ 兑 ④ 子 ↔ 坎

————— 由步骤 1、2

4、证毕。

b)

X_b

X_b 是 24 山律 b) 当且仅当, X_b 是满足下列各式之一者:

乾 ☰ 西 ↖ 北) ↔ 戌 乾 亥

坎 ☵ 北) ↔ 壬 子 癸

艮 ☶ 东 ↖ 北) ↔ 丑 艮 寅

震 ☳ 东) ↔ 甲 卯 乙

巽 ☴ 东 ↖ 南) ↔ 辰 巽 巳

⑥ 离 ☲ 南) ↔ 丙 午 丁

⑦坤(☷ 西 ∧ 南) ↔ 未 坤 申

⑧兑(☱ 西) ↔ 庚 酉 辛)

证明：

1、乾(☰) ↔ 西 ∧ 北

————— 公理(5)，后天八卦方位律

2、戌 ↔ 西

————— 定理(6) 地支方位律

3、亥 ↔ 北

————— 定理(6) 地支方位律

4、戌 ∧ 亥 ↔ 西 ∧ 北

5、乾 ☰ 西 ∧ 北 ↔ 戌 ∧ 亥

————— 由步骤 1、4

6、乾 ☰ 西 ∧ 北 ↔ 戌 ∧ 亥 ∧ 乾

————— 由步骤 1、5

7、乾 ☰ 西 ∧ 北 ↔ 戌 乾 亥)

————— 由步骤 1、6, 定理(6)

8、证毕。

证明：⑧

1、兑(☱) ↔ 西

————— 公理(5)，后天八卦方位律

2、酉 ↔ 西

————— 定理(6)，地支方位律

3、兑(☱, 西) ↔ 酉

————— 由步骤 1、2

4、(庚 ∧ 辛) ↔ 酉

————— 定理(5) 天干方位律

5、(庚 \wedge 辛) \leftrightarrow 酉

————— 由步骤 2、4

6、兑 (\equiv) \leftrightarrow (庚 \wedge 辛)

————— 由步骤 1、4

7、兑 (\equiv , 酉) \leftrightarrow 庚 \wedge 辛

————— 由步骤 3、5、6

8、兑 (\equiv , 酉) \leftrightarrow 庚 \wedge 辛 \wedge 酉

————— 由步骤 3、7

9、兑 (\equiv , 酉) \leftrightarrow 庚 酉 辛

————— 由步骤 2、4、8、定理 (6)

10、证毕。

(16) 正五行律

X

X 是正五行律，当且仅当，X 是满足下列各式之一者：

亥 \wedge 壬 \wedge 子 \wedge 癸 \leftrightarrow 水

寅 \wedge 甲 \wedge 卯 \wedge 乙 \wedge 巽 \leftrightarrow 木

巳 \wedge 丙 \wedge 午 \wedge 丁 \leftrightarrow 火

申 \wedge 庚 \wedge 酉 \wedge 辛 \wedge 乾 \leftrightarrow 金

辰 \wedge 未 \wedge 戌 \wedge 丑 \wedge 坤 \wedge 艮 \leftrightarrow 土

证 明：

1 乾 \wedge 兑 \leftrightarrow 金 震 \wedge 巽 \leftrightarrow 木 离 \leftrightarrow 火 坎 \leftrightarrow 水 坤 \wedge 艮 \leftrightarrow 土

————— 定理 (3). b) 后天八卦纳五行

2、巽 \leftrightarrow 木 乾 \leftrightarrow 金 坤 \wedge 艮 \leftrightarrow 土

————— 由步骤 1，变形规则 (8)

3、甲 \wedge 乙 \leftrightarrow 木 丙 \wedge 丁 \leftrightarrow 火 庚 \wedge 辛 \leftrightarrow 金

壬 \wedge 癸 \leftrightarrow 水 戊 \wedge 己 \leftrightarrow 土

————— 公理 (9). a) 天干五行

4、寅 \wedge 卯 \leftrightarrow 木 巳 \wedge 午 \leftrightarrow 火

申 \wedge 酉 \leftrightarrow 金 亥 \wedge 子 \leftrightarrow 水

辰 \wedge 戌 \wedge 丑 \wedge 未 \leftrightarrow 土

————— 公理 (9). b) 地支五行

5、亥 \wedge 子 \wedge 壬 \wedge 癸 \leftrightarrow 水

寅 \wedge 甲 \wedge 卯 \wedge 乙 \wedge 巽 \leftrightarrow 木

巳 \wedge 丙 \wedge 午 \wedge 丁 \leftrightarrow 火

申 \wedge 庚 \wedge 酉 \wedge 辛 \wedge 乾 \leftrightarrow 金

辰 \wedge 戌 \wedge 丑 \wedge 未 \wedge 艮 \wedge 坤 \leftrightarrow 土

————— 由步骤 2、3、4 变形规则 (6)

6、证毕。

(17) 五鼠遁律

X

X 是五鼠遁律，当且仅当，X 满足下列各式之一：

甲 \wedge 己 \leftrightarrow 甲子 ② 乙 \wedge 庚 \leftrightarrow 丙子

丙 \wedge 辛 \leftrightarrow 戊子 ④ 丁 \wedge 壬 \leftrightarrow 庚子

戊 \wedge 癸 \leftrightarrow 壬子

证明：

1、 甲 \wedge 己 \leftrightarrow 土 ② 己 \wedge 庚 \leftrightarrow 金

丙 \wedge 辛 \leftrightarrow 水 ④ 丁 \wedge 壬 \leftrightarrow 木

戊 \wedge 癸 \leftrightarrow 火

————— 定理 (22)，天干五合化气律

2、 木 \mapsto 土 火 \mapsto 金 土 \mapsto 水 金 \mapsto 木 水 \mapsto 火

————— 公理 (3)，b) 五行相克

- 3、 甲 \wedge 乙 \mapsto 土 丙 \wedge 丁 \mapsto 金
 戊 \wedge 己 \mapsto 水 庚 \wedge 辛 \mapsto 木
 壬 \wedge 癸 \mapsto 火

————— 由 2, 公理 (9). a) 天干五行律

- 4、 甲 \wedge 乙 \mapsto 甲 \wedge 己 丙 \wedge 丁 \mapsto 己 \wedge 庚
 戊 \wedge 己 \mapsto 丙 \wedge 辛 庚 \wedge 辛 \mapsto 丁 \wedge 壬
 壬 \wedge 癸 \mapsto 戊 \wedge 癸

————— 由步骤 1、3

- 5、 甲 \mapsto 甲 \wedge 己 丙 \mapsto 己 \wedge 庚
 戊 \mapsto 丙 \wedge 辛 庚 \mapsto 丁 \wedge 壬
 壬 \mapsto 戊 \wedge 癸

————— 由步骤 4, 变形规则 (8)

- 6、 甲 \wedge 己 \leftrightarrow 甲子 乙 \wedge 庚 \leftrightarrow 丙子
 丙 \wedge 辛 \leftrightarrow 戊子 丁 \wedge 壬 \leftrightarrow 庚子
 戊 \wedge 癸 \leftrightarrow 壬子

————— 由步骤 1、5, 公理 (1) 阴阳同一律

7、证毕。

————— 由步骤 1, 变形规则 (8)

(18) 五虎遁律

X

X 是五虎遁律, 当且仅当, X 是满足下列各式之一者:

甲 \wedge 己 \leftrightarrow 丙寅 ② 己 \wedge 庚 \leftrightarrow 戊寅

丙 \wedge 辛 \leftrightarrow 庚寅 ④ 丁 \wedge 壬 \leftrightarrow 壬寅

⑤ 戊 \wedge 癸 \leftrightarrow 甲寅

证明:

- 1、 甲 \wedge 己 \leftrightarrow 土 ② 己 \wedge 庚 \leftrightarrow 金
 丙 \wedge 辛 \leftrightarrow 水 ④ 丁 \wedge 壬 \leftrightarrow 木
 戊 \wedge 癸 \leftrightarrow 火

—————定理 (22), 天干五合化气律

- 2、 火 \rightarrow 土 ② 土 \rightarrow 金
 金 \rightarrow 水 ④ 水 \rightarrow 木
 木 \rightarrow 火

—————公理 (2), d) 五行相生

- 3、 火 \rightarrow 甲 \wedge 己 ② 土 \rightarrow 己 \wedge 庚
 金 \rightarrow 丙 \wedge 辛 ④ 水 \rightarrow 丁 \wedge 壬
 木 \rightarrow 戊 \wedge 癸

—————由步骤 1、2

- 4、 丙 \wedge 丁 \rightarrow 甲 \wedge 己 ② 戊 \wedge 己 \rightarrow 己 \wedge 庚
 庚 \wedge 辛 \rightarrow 丙 \wedge 辛 ④ 壬 \wedge 癸 \rightarrow 丁 \wedge 壬
 甲 \wedge 乙 \rightarrow 戊 \wedge 癸

—————由步骤 1、3, 代换规则, 公理 (9), a) 天干五行

- 5、 丙 \rightarrow 甲 \wedge 己 ② 戊 \rightarrow 己 \wedge 庚
 庚 \rightarrow 丙 \wedge 辛 ④ 壬 \rightarrow 丁 \wedge 壬
 甲 \rightarrow 戊 \wedge 癸

—————由步骤 4, 变形规则 (8)

- 6、 甲 \wedge 己 \leftrightarrow 丙寅 ② 己 \wedge 庚 \leftrightarrow 戊寅
 丙 \wedge 辛 \leftrightarrow 庚寅 ④ 丁 \wedge 壬 \leftrightarrow 壬寅
 戊 \wedge 癸 \leftrightarrow 甲寅

—————公理 (1), 阴阳同一律

7、证毕。

(19) 纳音五行律

金→火→木→水→土

证明：

1 乾↔1∧兑↔2∧离↔3∧震↔4∧巽↔5∧坎↔6∧艮↔7∧坤↔8

—————公理 (4). a) 先天八卦次序

2、乾 1∧兑 2∧离 3∧震 4∧巽 5∧坎 6∧艮 7∧坤 8

—————由步骤 1，根据变形规则 (9)

3、乾→兑→离→震→巽→坎→艮→坤

—————由步骤 2，根据数的自然相生

4、坎↔水 离↔火 震∧巽↔木

乾∧兑↔金 坤∧艮↔土

—————定理 (3), b) 后天八卦纳五行律

5、(乾 ∧ 兑↔金)→(离↔火)→(震 ∧ 巽↔木)→(坎↔水)→
(坤 ∧ 艮↔土)

—————由步骤 3、4，同类相并

6、金→火→木→水→土

—————由步骤 5

7、证毕。

(20) 八卦纳甲律

X

X是八卦纳甲律，当且仅当，X是满足下列各式之一者：

{乾↔ 甲壬 震↔庚 艮↔丙 坎↔戊}∈S

{坤↔ 乙癸 兑↔丁 离↔己 巽↔辛}∈M

证明：

1. [乾(☰), 震(☳), 坎(☵), 艮(☶)] ∈ S

[坤(☷), 巽(☴), 离(☲), 兑(☱)] ∈ M

————— 公理(6), 乾坤六子律

2. {甲, 丙, 戊, 庚, 壬} ∈ S

{乙, 丁, 己, 辛, 癸} ∈ M

————— 定理(7), 天干阴阳律

3. (甲 ↔ 1) ∧ (乙 ↔ 2) ∧ (丙 ↔ 3) ∧ (丁 ↔ 4) ∧ (戊 ↔ 5) ∧ (己 ↔ 6) ∧ (庚 ↔ 7) ∧ (辛 ↔ 8) ∧ (壬 ↔ 9) ∧ (癸 ↔ 10)

————— 公理(8). a) 天干归数

4. {乾 ↔ (甲, 壬), 震 ↔ 庚, 艮 ↔ 丙, 坎 ↔ 戊} ∈ S

{坤 ↔ 乙, 癸, 兑 ↔ 丁, 离 ↔ 己, 巽 ↔ 辛} ∈ M

————— 由步骤 1、2、3,

阳归阳、阴归阴; 乾为阳数始终, 阴为
阴数始终; 易逆数也, 即乾坤六子逆数。

5、证毕。

(21) 八卦纳甲纳子律

a)

X_a

X_a 是八卦纳甲、纳子律 a), 当且仅当, 是满足下列各式之一者:

$S \in \{P\}$

$P = \text{乾} \vee \text{震} \vee \text{坎} \vee \text{艮}$

乾 ↔ 甲子(初九)甲寅(九二)甲辰(九三),

壬午(九四)壬申(九五)壬戌(上九)

震 ↔ 庚子(初九)庚寅(六二)庚辰(六三),

庚午(九四)庚申(六四)庚戌(上六)

坎↔ 戊寅(初六)戊辰(九二)戊午(六三),

戊申(六四)丙午(九五)戊子(上六)

艮↔ 丙辰(初六)丙午(六三)丙申(九三),

丙戌(六四)丙子(六五)丙寅(上九)

b)

Xb

Xb是八卦纳甲、纳子律 b), 当且仅当, 是满足下列各式之一者:

$M \in \{Q\}$

$Q = \text{坤} \vee \text{巽} \vee \text{离} \vee \text{兑}$

坤↔(乙未(初六)乙巳(六二)乙卯(六三),

癸丑(六四)癸亥(六五)癸酉(上六))

巽↔ 辛丑(初六)辛亥(九二)辛酉(九三)

辛未(六四)辛巳(九五)辛卯(上九)

离↔ 己卯(初九)己丑(六二)己亥(九三),

己酉(九四)己未(六五)己巳(上九))

兑↔ 丁巳(初九)丁卯(九二)丁丑(六三),

丁亥(九四)丁酉(九五)丁未(上六)

证明:

1、 $[\text{乾}(\text{䷀}), \text{震}(\text{䷲}), \text{坎}(\text{䷜}), \text{艮}(\text{䷳})] \in S$

$[\text{坤}(\text{䷁}), \text{巽}(\text{䷸}), \text{离}(\text{䷄}), \text{兑}(\text{䷹})] \in M$

—————公理 (6), 乾坤六子律

2、 $\{\text{乾} \leftrightarrow \text{甲 壬} \quad \text{震} \leftrightarrow \text{庚} \quad \text{艮} \leftrightarrow \text{丙} \quad \text{坎} \leftrightarrow \text{戊}\} \in S$

$\{\text{坤} \leftrightarrow \text{乙 癸} \quad \text{兑} \leftrightarrow \text{丁} \quad \text{离} \leftrightarrow \text{己} \quad \text{巽} \leftrightarrow \text{辛}\} \in M$

—————定理 (20) 八卦纳甲律

3. (子↔1) ∧ (丑↔2) ∧ (寅↔3) ∧ (卯↔4) ∧ (辰↔5) ∧ (巳↔6) ∧ (午↔7) ∧ (未↔8) ∧ (申↔9) ∧ (酉↔10) ∧ (戌↔11) ∧ (亥↔12)

—————公理 (8), b) 地址归数

4. {子 寅 辰 午 申 戌} ∈ S

{丑 卯 巳 未 酉 亥} ∈ M

—————定理 (8) 地支阴阳律

5. 乾↔ 甲子(初九) 甲寅(九二) 甲辰(九三),

壬午(九四) 壬申(九五) 壬戌(上九)

震↔ 庚子(初九) 庚寅(六二) 庚辰(六三),

庚午(九四) 庚申(六四) 庚戌(上六)

坎↔ 戊寅(初六) 戊辰(九二) 戊午(六三),

戊申(六四) 丙午(九五) 戊子(上六)

艮↔ 丙辰(初六) 丙午(六三) 丙申(九三),

丙戌(六四) 丙子(六五) 丙寅(上九)

坤↔ 乙未(初六) 乙巳(六二) 乙卯(六三),

癸丑(六四) 癸亥(六五) 癸酉(上六)

巽↔ 辛丑(初六) 辛亥(九二) 辛酉(九三)

辛未(六四) 辛巳(九五) 辛卯(上九)

离↔ 己卯(初九) 己丑(六二) 己亥(九三),

己酉(九四) 己未(六五) 己巳(上九)

兑↔ 丁巳(初九) 丁卯(九二) 丁丑(六三),

丁亥(九四) 丁酉(九五) 丁未(上六)

—————由步骤 1、2、3、4, 按爻序及纳子四原则进行

(22) 天干五合化气律

X

X是天干五合化气律，当且仅当，X是满足下列条件之一者：

甲 \wedge 己 \leftrightarrow 土 ② 己 \wedge 庚 \leftrightarrow 金

丙 \wedge 辛 \leftrightarrow 水 ④ 丁 \wedge 壬 \leftrightarrow 木

戊 \wedge 癸 \leftrightarrow 火

证明：

(一) 证明五合成立，即下列诸式成立

甲 \wedge 己 ② 己 \wedge 庚

丙 \wedge 辛 ④ 丁 \wedge 壬

戊 \wedge 癸

证明：

1、(甲 \leftrightarrow 1) \wedge (乙 \leftrightarrow 2) \wedge (丙 \leftrightarrow 3) \wedge (丁 \leftrightarrow 4) \wedge (戊 \leftrightarrow 5) \wedge (己 \leftrightarrow 6) \wedge (午 \leftrightarrow 7) \wedge (未 \leftrightarrow 8) \wedge (申 \leftrightarrow 9) \wedge (酉 \leftrightarrow 10) \wedge (戌 \leftrightarrow 11) \wedge (亥 \leftrightarrow 12)

—————公理 (8) a) 天干归数

2. 1 \wedge 6, 2 \wedge 7, 3 \wedge 8, 4 \wedge 9, 5 \wedge 10

—————公理 (1), 阴阳同一律,

即：“《系辞上》曰：“天数五，地数五；五位相得而各有合。”

3、甲 \wedge 己 ② 己 \wedge 庚

丙 \wedge 辛 ④ 丁 \wedge 壬

戊 \wedge 癸

—————由步骤 1 等值代入步骤 2

4 证毕。

(二) 证明五合化气成立，即下列诸式成立：

甲 \wedge 己 \leftrightarrow 土 ② 己 \wedge 庚 \leftrightarrow 金

丙 \wedge 辛 \leftrightarrow 水 ④ 丁 \wedge 壬 \leftrightarrow 木

戊 \wedge 癸 \leftrightarrow 火

证明：

1 甲 \wedge 己 \leftrightarrow 丙寅

————— 定理(18) 五虎遁律

2 甲 \leftrightarrow 丙

————— 变形规则(8)

3、丙 \leftrightarrow 火

————— 公理(9). a) 天干五行

4、丙 \rightarrow 土

————— 由步骤3, 公理(2), d) 五行相生, 变形规则(7)

5、甲 \rightarrow 土

————— 由步骤4, 变形规则(7)

6、己 \leftrightarrow 丙

————— 由步骤1, 变形规则(8)

7、己 \rightarrow 土

————— 由步骤6, 公理(9), a) 天干五行

8、甲 \wedge 己 \leftrightarrow 土

————— 由步骤5、7, 变形规则(8)

9、己 \wedge 庚 \leftrightarrow 金, 丙 \wedge 辛 \leftrightarrow 水, 丁 \wedge 壬 \leftrightarrow 木, 戊 \wedge 癸 \leftrightarrow 火的证明与
甲 \wedge 己 \leftrightarrow 土的证明相同, 略。

10、证毕。

(23) 天干纳五音律

X

X是天干纳五音律, 当且仅当, X是满足下列各式之一者:

(甲 \wedge 己 \leftrightarrow 宫 \leftrightarrow 土) \rightarrow 金 ② (己 \wedge 庚 \leftrightarrow 商 \leftrightarrow 金) \rightarrow 水

(丙∧辛 ↔ 角 ↔ 木) → 火

(丁∧壬 ↔ 徵 ↔ 火) → 土

(戊∧癸 ↔ 羽 ↔ 水) → 木

证明：

1、 甲∧己 ↔ 土

己∧庚 ↔ 金

丙∧辛 ↔ 水

丁∧壬 ↔ 木

戊∧癸 ↔ 火

————— 定理 (22)，天干五合化气律

、(土∧宫)↔(金∧商)↔(水∧羽)↔(木∧角)↔(火∧徵)

————— 公理 (2)。e) 五音相生纳音

3、①(甲∧己 ↔ 宫) → 金

(己∧庚 ↔ 商) → 水

(丙∧辛 ↔ 角) → 火

(丁∧壬 ↔ 徵) → 土

(戊∧癸 ↔ 羽) → 木

————— 步骤 1 代入步骤 2

4、①(甲∧己 ↔ 宫 ↔ 土) → 金

(己∧庚 ↔ 商 ↔ 金) → 水

(丙∧辛 ↔ 角 ↔ 木) → 火

(丁∧壬 ↔ 徵 ↔ 火) → 土

(戊∧癸 ↔ 羽 ↔ 水) → 木

————— 由步骤 2、3，变形规则 (5)、(4)

5、证毕。

(24) 纳音干支起数合五行律

X

X 是纳音干支起数合五行律，当且仅当，X 是满足下列各式之一者：

甲∧己∧子∧午 ↔ 9

② 乙∧庚∧丑∧未 ↔ 8

丙∧辛∧寅∧申 ↔ 7

④ 丁∧卯∧壬∧酉 ↔ 6

戊∧癸∧辰∧戌 ↔ 5

⑥ 巳∧亥 ↔ 4

证明：

- 1、 甲 \wedge 己 \leftrightarrow 土 ② 己 \wedge 庚 \leftrightarrow 金
 丙 \wedge 辛 \leftrightarrow 水 ④ 丁 \wedge 壬 \leftrightarrow 木
 ⑤ 戊 \wedge 癸 \leftrightarrow 火

—————定理 (22)，天干五合化气律

- 2、土 \rightarrow 金 \rightarrow 水 \rightarrow 木 \rightarrow 火

—————公理 (2) d) 五行相生

- 3、甲 \wedge 己 \rightarrow 己 \wedge 庚 \rightarrow 丙 \wedge 辛 \rightarrow 丁 \wedge 壬 \rightarrow 戊 \wedge 癸

—————步骤 1 代入步骤 2

- 4、天干 \leftrightarrow 阳

 地支 \leftrightarrow 阴

- 5、阳 \rightarrow 9

—————由步骤 4，阳数极于九，

 公理 (3) 洛书律

- 6、 甲 \wedge 己 \leftrightarrow 9 ② 乙 \wedge 庚 \leftrightarrow 8 ③ 丙 \wedge 辛 \leftrightarrow 7
 丁 \wedge 卯 \leftrightarrow 6 ⑤ 戊 \wedge 癸 \leftrightarrow 5

—————由步骤 3、5 逆数代入

- 7、乾 \leftrightarrow 甲子 (初九) 甲寅 (九二) 甲辰 (九三)，

 壬午 (九四) 壬申 (九五) 壬戌 (上九)

震 \leftrightarrow 庚子 (初九) 庚寅 (六二) 庚辰 (六三)，

 庚午 (九四) 庚申 (六四) 庚戌 (上六)

坎 \leftrightarrow 戊寅 (初六) 戊辰 (九二) 戊午 (六三)，

 戊申 (六四) 丙午 (九五) 戊子 (上六)

艮 \leftrightarrow 丙辰 (初六) 丙午 (六三) 丙申 (九三)，

 丙戌 (六四) 丙子 (六五) 丙寅 (上九)

坤 \leftrightarrow 乙未 (初六) 乙巳 (六二) 乙卯 (六三)，

癸丑(六四)癸亥(六五)癸酉(上六)

巽↔ 辛丑(初六)辛亥(九二)辛酉(九三)

辛未(六四)辛巳(九五)辛卯(上九)

离↔ 己卯(初九)己丑(六二)己亥(九三),

己酉(九四)己未(六五)己巳(上九)

兑↔ 丁巳(初九)丁卯(九二)丁丑(六三),

丁亥(九四)丁酉(九五)丁未(上六)

———定理(22), 八卦纳甲纳子律

8、[乾(☰), 震(☳), 坎(☵), 艮(☶)] ∈ S

「坤(☷), 巽(☴), 离(☲), 兑(☱)」 ∈ E

———公理(6), 乾坤六子律

9、阴→8

———由步骤4, 阴数极于八,

公理(3)洛书律

10、(乾∧震)↔9∧坎↔7∧艮↔5 ∈ S

(坤∧巽)↔8∧离↔6∧兑↔4 ∈ M

———由步骤5、9、7

11、 子∧午↔9 ②丑∧未↔8 ③寅∧申↔7

壬∧酉↔6 ⑤辰∧戌↔5 ⑥巳∧亥↔4

———由步骤7、10

12、 甲∧己∧子∧午↔9 ②乙∧庚∧丑∧未↔8

丙∧辛∧寅∧申↔7 ④丁∧卯∧壬∧酉↔6

戊∧癸∧辰∧戌↔5 ⑥巳∧亥↔4

———由步骤6、11

13、证毕。

(25) 干支纳音律

X

X 是五行五音律，当且仅当，X 是满足下列各式之一者：

① $S \in$

(宫 \leftrightarrow 土 \leftrightarrow 甲子 \wedge 乙丑 \rightarrow 金

(商 \leftrightarrow 金 \leftrightarrow 丙子 \wedge 丁丑 \rightarrow 水

(角 \leftrightarrow 木 \leftrightarrow 戊子 \wedge 己丑 \rightarrow 火

(徵 \leftrightarrow 火 \leftrightarrow 庚子 \wedge 辛丑 \rightarrow 土

(羽 \leftrightarrow 水 \leftrightarrow 壬子 \wedge 癸丑 \rightarrow 木

② $S \in$

(商 \leftrightarrow 金 \leftrightarrow 甲寅 \wedge 乙卯 \rightarrow 水

(角 \leftrightarrow 木 \leftrightarrow 丙寅 \wedge 丁卯 \rightarrow 火

(徵 \leftrightarrow 火 \leftrightarrow 戊寅 \wedge 己卯 \rightarrow 土

(羽 \leftrightarrow 水 \leftrightarrow 庚寅 \wedge 辛卯 \rightarrow 木

(宫 \leftrightarrow 土 \leftrightarrow 壬寅 \wedge 癸卯 \rightarrow 金

③ $S \in$

(角 \leftrightarrow 木 \leftrightarrow 甲辰 \wedge 乙巳 \rightarrow 火

(徵 \leftrightarrow 火 \leftrightarrow 丙辰 \wedge 丁巳 \rightarrow 土

(羽 \leftrightarrow 水 \leftrightarrow 戊辰 \wedge 己巳 \rightarrow 木

(宫 \leftrightarrow 土 \leftrightarrow 庚辰 \wedge 辛巳 \rightarrow 金

(商 \leftrightarrow 金 \leftrightarrow 壬辰 \wedge 癸巳 \rightarrow 水

④ $M \in$

(宫 \leftrightarrow 土 \leftrightarrow 甲午 \wedge 乙未 \rightarrow 金

(商 \leftrightarrow 金 \leftrightarrow 丙午 \wedge 丁未 \rightarrow 水

(角 \leftrightarrow 木 \leftrightarrow 戊午 \wedge 己未 \rightarrow 火

(徵 \leftrightarrow 火 \leftrightarrow 庚午 \wedge 辛未 \rightarrow 土

(羽 ↔ 水 ↔ 壬午 ∧ 癸未) → 木

⑤ $M \in$

(商 ↔ 金 ↔ 甲申 ∧ 乙酉) → 水

(角 ↔ 水 ↔ 丙申 ∧ 丁酉) → 火

(徵 ↔ 火 ↔ 戊申 ∧ 巳酉) → 土

(羽 ↔ 水 ↔ 庚申 ∧ 辛酉) → 木

(宫 ↔ 土 ↔ 壬申 ∧ 癸酉) → 金

⑥ $M \in$

(角 ↔ 木 ↔ 甲戌 ∧ 乙亥) → 火

(徵 ↔ 火 ↔ 丙戌 ∧ 丁亥) → 土

(羽 ↔ 水 ↔ 戊戌 ∧ 巳亥) → 木

(宫 ↔ 土 ↔ 庚戌 ∧ 辛亥) → 金

(商 ↔ 金 ↔ 壬戌 ∧ 癸亥) → 水

证明：

1、宫 ↔ 土

————— 干支纳音起于宫，定理 (23)，天干纳五音律

2、 甲 ∧ 己 ∧ 子 ∧ 午 ↔ 9 ② 乙 ∧ 庚 ∧ 丑 ∧ 未 ↔ 8

丙 ∧ 辛 ∧ 寅 ∧ 申 ↔ 7 ④ 丁 ∧ 卯 ∧ 壬 ∧ 酉 ↔ 6

戊 ∧ 癸 ∧ 辰 ∧ 戌 ↔ 5 ⑥ 巳 ∧ 亥 ↔ 4

————— 定理 (24)，纳音干支起数合五行律

3、甲 子 ∧ 乙 丑 ∈ (9, 9, 8, 8)

————— 由步骤 2，赋值

4、甲 子 ∧ 乙 丑 = 34

————— 由步骤 3，赋值相加

5、49 - 34 = 15

————— 由定理 (24) 之语义说明，大衍之数五十，

其用四十有九，以 49 减 34 余 15。

6. 5

—————由步骤 5，定理(24)之语义说明。

7. $5 \leftrightarrow \text{土}$

—————公理(2). b) 五行数

8. 宫 \rightarrow 金

—————定理(23)，天干纳五音律

9. (宫 \leftrightarrow 土 \leftrightarrow 甲子 \wedge 乙丑) \rightarrow 金

—————由步骤 8












10. 所 余 29 对干支证明与甲子 \wedge 乙丑的证明相同，略。

11. 证毕。

(26) 十二月辟卦律

X

X 是十二月辟卦，当且仅当，X 是满足下列各式之一者：

- (1) 《复》() \wedge 一阳息 \wedge 冬至 \wedge 建子 \wedge 十一月卦
- (2) 《临》() \wedge 二阳息 \wedge 大寒 \wedge 建丑 \wedge 十二月卦
- (3) 《泰》() \wedge 三阳息 \wedge 雨水 \wedge 建寅 \wedge 正月卦
- (4) 《大壮》() \wedge 四阳息 \wedge 春分 \wedge 建卯 \wedge 二月卦
- (5) 《夬》() \wedge 五阳息 \wedge 谷雨 \wedge 建辰 \wedge 三月卦
- (6) 《乾》() \wedge 六阳息 \wedge 小满 \wedge 建巳 \wedge 四月卦
- (7) 《姤》() \wedge 一阴消 \wedge 夏至 \wedge 建午 \wedge 五月卦
- (8) 《遁》() \wedge 二阴消 \wedge 大暑 \wedge 建未 \wedge 六月卦
- (9) 《否》() \wedge 三阴消 \wedge 处暑 \wedge 建申 \wedge 七月卦
- (10) 《观》() \wedge 四阴消 \wedge 秋分 \wedge 建酉 \wedge 八月卦
- (11) 《剥》() \wedge 五阴消 \wedge 霜降 \wedge 建戌 \wedge 九月卦

(12)《坤》(䷁) ∧ 六阴消 ∧ 小雪 ∧ 建亥 ∧ 十月卦

证明：

1、六息卦阳爻数：

- (1) 《复》(䷗) 1
- (2) 《临》(䷒) 2
- (3) 《泰》(䷊) 3
- (4) 《大壮》(䷡) 4
- (5) 《夬》(䷪) 5
- (6) 《乾》(䷀) 6

—————由已知前提得出

上式至相加得息卦阳爻数共计：(1)+……+(6)=21

2、六消卦阳爻数：

- (1) 《姤》(䷫) 5
- (2) 《遁》(䷗) 4
- (3) 《否》(䷋) 3
- (4) 《观》(䷓) 2
- (5) 《剥》(䷖) 1
- (6) 《坤》(䷁) 0

—————由已知前提得出上式至相加得消卦阳爻数
共计：(1)+……+(6)=15

3、六息卦阴爻数：

- (1) 《复》(䷗) 5
- (2) 《临》(䷒) 4
- (3) 《泰》(䷊) 3
- (4) 《大壮》(䷡) 2
- (5) 《夬》(䷪) 1

(6)《乾》(䷀) 0

—————由已知前提得出上式至相加得息卦阴爻数
共计：(1)+……+(6)=15

4、六消卦阴爻数

(1)《姤》(䷫) 1

(2)《遁》(䷗) 2

(3)《否》(䷋) 3

(4)《观》(䷓) 4

(5)《剥》(䷖) 5

(6)《坤》(䷁) 6

—————由已知前提得出上式至相加得消卦阳爻数
共计：(1)+……+(6)=21

5、六息卦与六消卦阳爻数之和：21+15=36

—————由步骤 1、2 得出

6、六息卦与六消卦阴爻数之和：15+21=36

—————由步骤 3、4 得出

7、六息卦与六消卦阳爻与阴爻数相等。

—————由步骤 5、6 得出

8、证毕。

—————由公理(2)，阴阳同一律“ $M \equiv S$ ”

二、易学逻辑子系统——中医五运六气系统研究

(一) 医易学——五运六气系统(P2) 概述

易学与医学是同源的、相通的。易学的哲理与推理模式为中医学奠定了理论基础和框架，使中医学成为易学基础之上的理论分支，形成了自己独特的天、地、人的整体理论和辩证医治原则。从

逻辑的观点看，中医学就是易学逻辑母系统的子系统。

易学术数对中医学的发展影响巨大。《黄帝内经素问·上古天真论》曰：“上古之人，其知道者，法于阴阳，和于术数。”^①唐代杰出医学家孙思邈明确反对片面追求医学具体技术，忽视理论方法的行为，在《千金方》中多次引用《周易》的语言和思想，特别强调易学对医学的方法的指导作用。他说：“夫天布五行以植万物，人禀五常以为五脏，经络腑输，阴阳会通，玄冥幽微，变化极难。《易》曰：非天下之至赜，其孰能与于此。观今之医，不念思求经旨，以演其所知，各呈家技始终循旧……”^②明医张介宾干脆将孙思邈的思想概括为“不知易，不足以言太医”。^③张介宾在不惑之年之后，回顾自己对医与易的认识时感慨道：“且以医有《内经》，何借于易？舍近求远，奚必其然？而今也年逾不惑，茅塞稍开；学到知羞，方克渐悟。”于是在他的《类经附翼》中专著《医易义》一卷，认为：“虽阴阳已备于《内经》，而变化莫大于《周易》。故曰天人一理者，一此阴阳也；医易同原者，同此变化也。岂非医易相通，理无二致，可以医而不知易乎？”^④晚清著名医学大家唐宗海在《医易通说·缘起》中也说道：“余每谈医，辄引《易》义，听者多河汉其言。不知人身脏腑，本于天地阴阳，而发明天地阴阳者，莫备于《易》……圣人作《易》开物成务……惟于易道见有合于医理

引自《黄帝内经素问校释》上册，第1页，人民卫生出版社1982年版。本节以下所引《黄帝内经》原文出处相同，故只引篇名，其余略去。

② 唐·孙思邈著：《千金方》上册，第2页，中国文史出版社2003年版。

引自明·张介宾著：《类经图翼·附·类经附翼·医易通》，第390页，人民卫生出版社1965年版。

④ 明·张介宾著：《类经图翼·附·类经附翼·医易通》第390—392页，人民卫生出版社1965年版。

者，必引申之，为医学探源，为易学而引绪。’^① 中医学的基本理论，诸如阴阳、五行、四时、七损八益、八卦、八纲八法、天癸数等等均来源于易学，而易学中的通彻天、地、人的整体思维模式和蕴于其中的逻辑推理，构成了传统医学中的根本观点和判断疾病、推知死生的有效工具。

五运六气理论，既是易学的重要内容，同时又是中医学的基本理论。在传统医学中，它是我国古代解释自然界天时气候变化以及这种变化对宇宙万物，特别是对人类影响的一种理论。五运，是指木、火、土、金、水五运；六气，是指风、火、热、湿、燥、寒六气，五运与六气相互配合，重点说明自然气候变化对人体的影响，这就是五运六气理论，简称运气理论。运气理论是以易学为出发点，即以阴阳干支理论为基本思维模式和逻辑推理方法建立起来的，它毫无疑问地成为易学的分支理论之一。从形式逻辑上讲，运气系统是易学系统的子系统。运气学说在中医理论体系中占有重要地位，对中医学的发展产生过重大影响。《左传·昭公元年》的“医和论晋侯之疾”中有关“天有六气，降生五味，发为五色，征为五声”，是首次有关五运六气的论述。^② 秦末汉初，易学理论进一步丰富和完善，其直接成果，就是成书于西汉初年的《黄帝内经》，特别是其中的“运气七篇”基本上展示了“运气学说”的主要内容，对医学理论产生了重大的推动。《黄帝内经》之后，历朝历代医家对运气学说都极为重视。东汉张仲景的《伤寒杂病论》多以运气理论探究疾病成因及治病原则。在宋代，官方的医学考试将运气理论作为必考科目之一。据文渊阁《四库全书·总目·三·子部·

清·唐宗海著，顾植山校注：《医易通说》，第1页，中医古籍出版社1989年版。

参见本书“下篇、第七章第二、三节”的相关部分论述。

医家类一》中，对所收录的《太医局程文》九卷的介绍记载：“宋时考试医学之制也。其命题有六，一曰墨义试，以记问之博；二曰脉义试，以察脉之精；三曰大义试，以天地之奥与藏腑之源；四曰论方试，以古人制方佐辅之法；五曰假令试，以证候方治之宜；六曰运气试，以一岁阴阳客主与人生感应之理。”这“运气试”，就是考察考生对五运六气理论的理解与应用。金元时期的四大家对运气理论则多有论述。如金元四大家之一的刘完素（寒凉派代表）在《素问玄机原病式》开篇便述“五运主病”“六气为病”^①；其《新刊图解素问要旨论》更是一篇有关运气学研究的专著；其《伤寒直格论方》卷上也是专论运气与疾病的。^②宋代刘温舒著有《素问入式运气论奥》三卷，专论运气学说。由明代周王朱橚集撰的医学巨著《普济方》也载有“运气”八卷专论运气理论。明代著名医学家李挺在《医学入门·卷首·运气总论》中说：“医之道，运气而已矣。”^③明代著名医学家龚廷贤在《寿世保元》^④的“甲集第一卷”中，也有“五运六气”“五运主病”“六气为病”等单独三节专门论及运气理论，同样在他的《万病回春》^⑤“卷之一”中也有“十二月七十二侯歌”、“运气候节交应时刻数诀”等相关章节。刊行于清乾隆七年（1742年）由清廷政府编纂的《医宗金鉴》一书

参见《金元四大家医学全书》上册，第17页，天津科学技术出版社1994年版。

② 参见同上书，第165—238页。

参见《金元四大家医学全书》上册，第247—250页，天津科学技术出版社1994年版。

④ 明·李挺撰：《医学入门·卷首·运气·运气总论》第38页，中国中医药出版社1995年版。

⑤ 参见明·龚廷贤著，鲁兆麟主校：《寿世保元》，人民卫生出版社1993年版。

⑥ 参见明·龚廷贤原著，朱广仁点校：《万病回春》，天津科学技术出版社1993年版。

中，专门收录有清代吴谦等人编纂的《运气要诀》一书^①，可见其被重视程度。至现当代的医学大家，对运气学说也都极为重视，多有专门论述。现代名医邹云翔教授曾说：不讲五运六气，就是不了解祖国医学。现代著名医学家任应秋教授写有专篇论著《运气学说》。^②方药中教授、徐家松教授等著有《黄帝内经素问运气七篇讲解》，^③其内容长达 81 万多字。可见我国古今名医对运气学说的重视。

由于五运六气理论是易学的理论分支，是建立在阴阳干支五行理论基础之上的推理学说，运用现代数理逻辑的工具对它进行研究，则五运六气是易学母系统的子系统，易学逻辑母系统中的所有公理、定理均是五运六气的公理和定理。此外，作为子系统，五运六气系统还有它自己的独特公理、定理。我们首先给出这些公理、定理的语义解释和说明。

1 干支归属运气律

语义解释：天干取运，地支取气。

形式结构：见本章第一节、二、（二），4、公理（1）。

说明：《素问·五运行大论》所谓：“正五气之各主岁尔，首甲定运，余因论之。”^④《素问·六微旨大论》说：“天气始于甲，地气始于子，子甲相合，名曰岁立，谨侯其时，气可与期。”十天干，主五运的盛衰。十二地支，司六气的变化。《素问·六元正纪大论》所谓：“六化六变，胜复淫治”的道理，就是从地支上来推求。推算天

^① 参见《医宗金鉴》，第 911—954 页，人民卫生出版社 1993 年版。

由上海科学技术出版社 1960 年版，1982 年再版时，印数已达 77000 册。

由人民卫生出版社 1984 年版。

^④ 《黄帝内经素问校释》下册，第 861 页，人民卫生出版社 1982 年版。本文所引《黄帝内经》原文全部来自该书（上、下册）。以下引文只注明书名和篇名，不再加注页码出处。

气的十干次第以甲字为首，推算地气的有十二支次第从子字开始。

2、五行归属脏腑律

语义解释：《素问·阴阳应象大论》曰：“天有四时五时，……人有五脏化五气……”又曰：“东方生风，风生木……在脏为肝……南方生热，热生火……在脏为心……中央生湿，湿生土……在脏为脾……西方生燥，燥生金……在脏为肺……北方生寒，寒生水……在脏为肾……”

形式结构：见本章第一节、二、（二）L1，4、公理（2）。

说明：《素问·天元纪大论》曰：“天有五行御五位……人有五藏化五气”，用木、火、土、金、水，代表肝、心、脾、肺、肾，是本于天人合一、天人感应的思想，将人的脏腑功能与自然环境有机地统一起来。

3 五运律

语义解释：五运是木运、火运、土运、金运、水运。《类经图翼·五音五运太少相生解》曰：“运气有三，曰大运、主运、客运……大运者，中运也，主一岁之气，如甲己之年，土运统之之类也。主运者，四时之常令也，如春木属角，夏火属徵，秋金属商，冬水属羽，土寄四季属宫，岁岁相仍者是也。”^①

形式结构：见本章第一节、一、（二）L1，4、公理（2）。

本章第一节、二、（二）L2，5、定理（1）。

说明：五运就是以天干表示的木运、火运、土运、金运、水运的总称。用以说明每年、一年中五运季以及十年一周期的气候特点。五运分为大运、主运、客运三种，五运的变化迭易，是按五行

① 明·张介宾（景岳）著：《类经图翼（附：类经附翼）》第42页，人民卫生出版社1965年版。本部分以下所引《类经图翼（附：类经附翼）》原文，全部出自该书，故只引篇名，不再加注页码出处。

相生的顺序运行的，即木运过后是火运，火运过后是土运，土运过后是金运，金运过后是水运，水运过后再回到木运……。五运即是易学逻辑母系统中的“河图律”，在母系统中是公理（2）；五运相生是母系统中公理（2）中的 d）“五行相生”。因此，母系统中的公理在子系统中加以赋值后就是子系统内的定理。

4 天干化运律

语义解释：《素问·天元纪大论》说：“甲己之岁，土运统之；乙庚之岁，金运统之；丙辛之岁，水运统之；丁壬之岁，木运统之；戊癸之岁，火运统之。”

形式结构：见本章第一节、一、（二）L1、5、定理（22）。

本章第一节、二、（二）L2、5、定理（2）。

说明：十天干所化的运称为中运，中运通主一年的岁气，所以又称中运为大运。天干化运是易学逻辑母系统中的定理（22），在母系统中被称为“天干五合化气律”。因为五运六气系统是易学逻辑的子系统，因此这条定理自然成为运气系统的定理。

5 大运值气律

语义解释：木运值年，风气较重；火运值年，暑气较重；土运值年，湿气较重；金运值年，燥气较重；水运值年，寒气较重。

形式结构：见本章第一节、二、（二），4、公理（3）。

说明：大运值气代表了每年全年的不同气候变化。

6 大运太过不及胜复律

（1）太过与不及。

语义解释：《素问·气交变大论》曰：“太过者先天，不及者后天。”《素问·六元正纪大论》曰：“运有余，其先至；运不及，其后至；此天之道，气之常也。”

形式结构：见本章第一节、二、（二），4、公理（4），a）。

说明：每年气之大运，有太过、不及之分。太过，即主岁的运气旺盛而有余；不及，即主岁的运气衰少而不足。太过之年天时（指大寒节）未至而气先至，不及之年天时（指大寒节）已至而气后至。简单约之，年运的太过与不及，是根据天干的阴阳来区别的，即阳干为太过，阴干为不及。阳年为太过之年，为本气流行；阴年为不及之年，为克己之气流行。《素问·气交变大论》曰：“岁木太过，风气流行”；“岁木不及，燥乃大行”；“岁火太过，炎暑流行”；“岁火不及，寒乃大行”；“岁土太过，雨湿流行”；“岁土不及，风乃大行”；“岁金太过，燥气流行”；“岁金不及，炎火乃行”；“岁水太过，寒气流行”；“岁水不及，湿乃大行”。

（2）太过之年胜复。

语义解释：大运太过之年，胜气为本气，所伤之气是己克之气，复气为克己之气。

形式结构：见本章第一节、二（二），4、公理（4）. b).

说明：凡逢大运太过之年，在考虑气候和发病上，除考虑本气外，还要考虑到胜气、复气等影响。凡大运太过之年的气候和发病情况，是由胜气、所伤之气、复气三方面的因素综合影响决定的。胜气就是本气，所伤之气就是己克之气，复气就是克己之气。

（3）不及之年胜复。

语义解释：大运不及之年，胜气为克己之气，所伤之气为本气，复气为己生之气。

形式结构：见本章第一节、二（二），4、公理（4）. c).

说明：凡逢大运不及之年，在考虑气候和发病上，除考虑本气外，同样还要顾及到胜气、复气等影响。凡大运不及之年的气候和发病情况，也是由胜气、所伤之气、复气三方面的因素综合影响决定的。胜气是克己之气，所伤之气为本气，复气为己生之气。

7 主运律

语义解释：《素问·六元正纪大论》曰：“先立其年，以明其气，金木水火土运行之数，寒暑燥湿风火临御之化，则天道可见。”木为初运，火为二运，土为三运，金为四运，水为五运。

形式结构：见本章第一节、二（二），5、定理（3）。

说明：主运是用以说明一年中五个运季的气候常规。一年分春、夏、长夏、秋、冬五季，从木运（初运，春）开始，而火运（二运，夏），而土运（三运，长夏），而金运（四运，秋），而水（五运，冬），按五行相生的次第运行，直到水运而终。因为各个运季的时间，年年固定不变，各运季中的气候变化，基本上也每年相同。故称“主运”。

8 主运交司律

语义解释：主运五步，分司于五季，而成为每岁的常令，其于交司的时刻不同。

形式结构：见本章第一节、二（二），5、定理（4）。

说明：主运的推算，从每年大寒日开始，七十二日零五刻为一运（一个运季），按五行相生的次序推移，即木为初运，火为二运，土为三运，金为四运，水为终运。

9 五音建运律

语义解释：《素问·阴阳应象大论》曰：“东方生风，风生木……在音为角”；“南方生热，热生火……在音为徵”；“中央生湿，湿生土……在音为宫”；“西方生燥，燥生金……在音为商”；“北方生寒，寒生水……在音为羽”。角为木音，建于木运；徵为火音，建于火运；宫为土音，建于土运；商为金音，建于金运。羽为水音，建于水运；太为太过，少为不及。

形式结构：见本章第一节、二（二），5、定理（5）。

说明：五音的宫、商、角、徵、羽，为土、金、木、火、水五行的声音，即宫为土音，商为金音，角为木音，徵为火音，羽为水音。五运有太过与不及之分，五音配五运亦有太少之别。太为太过，少为不及。天干中阳干为太过，阴干为不及。故天干与五音相配，天干之阳配五音之太，天干之阴配五音之少（五音建运既可用于主运，也可用于大运和客运上）。五行和五运的相生次序为木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，所以五音建运的相生次序也与五行与五运的相生次序相同，也是木之后为火，火之后为土，土之后为金，金之后为水，水之后为木，即角之后为徵，徵之后为宫，宫之后为商，商之后为羽，羽之后又为角。

10、太少相生律

语义解释：《类经图翼·五音运太少相生解》曰：“然三运之中，具有太少相生之异。盖太者属阳，少者属阴，阴以生阳，阳以生阴，一动一静，乃成易道。故甲以阳土，生乙之少商；乙以阴金，生丙之太羽；丙以阳水，生丁之少角；丁以阴木，生戊之太徵；戊以阳火，生己之少宫；己以阴土，生庚之太商；庚以阳金，生辛之少羽；辛以阴水，生壬之太角；壬以阳木，生癸之少徵；癸以阴火，复生甲之太宫”。

形式结构：见本章第一节、二、（二），5、定理（6）。

说明：五音建五运，以角生徵，徵生宫，宫生商，商生羽，羽又生角的次序相生。而所谓太少相生，是在五音建五运的相生之中又加入阴阳太少易迭之意。太少相生，即阴阳相生，阳为太，阴为少。盖每年不论中运、客运或主运，总是太之后为少，少之后为太的相生关系。

11、太角壬，少角丁所统律

语义解释：壬、戊、甲、庚、丙五年，其主运皆以太角为之

首。丁、癸、己、乙、辛五年，其主运以少角为首。

形式结构：见本章第一节、二、（二），5、定理（7）。

说明：这里所谓“统”是统领的意思，即一旦初运之首既定，则其他各运据此而依次推定。壬、戊、甲、庚、丙五年的主运的初运之首分别为太角、太徵、太宫、太商、太羽，依次再推出其他各运的太与少。丁、癸、己、乙、辛五年的主运的初运之首分别为少角、少徵、少宫、少商、少羽，依次再推出其各运的太与少。

12、主运值气律

语义解释：初运属木主风胜，二运属火主暑热胜，三运属土主湿胜，四运属金主燥胜，五运属水主寒胜。

形式结构：见本章第一节、二、（二），5、定理（8）。

说明：主运用以说明一年之中五个运季的气候常规，是以五气的五行属性为基本规律的。主运各个运季所主的气候，每年都相同。

13、客运律

语义解释：《类经图翼·五音运太少相生解》曰：“客运者，十年一周，如甲年阳土，则太宫起初运，乙年阴金，则少商起初运，五运不同迭相用事者是也。”

形式结构：见本章第一节、二、（二），5、定理（9）。

说明：任应秋在《运气学说》中说：“客运者，即中运之推步而计算者也。”^① 客运是以说明每年五个运季中的异常气候变化的。因其岁有变更，往来如客，故名客运。客运的推算方法是以大运为据的。大运本是通主一年之岁气，客运以每年的大运为初运，循着五行相生的次序分作五步运行，每步仍为七十二日零五刻，行于主

运之上。客运“十年一司令，而轮周十干，周而复始”^①。

14、六气值气律

语义解释：《素问·天元纪大论》云“厥阴之上，风气主之；少阴之上，热气主之；太阴之上，湿气主之；少阳之上，相火主之；阳阴之上，燥气主之；太阳之上，寒气主之。所谓本也，是谓六元。”

形式结构：见本章第一节、二、（二），4、公理（5）。

说明：六气就是风、热（暑）、火、湿、燥、寒六种不同气候的总称。六气中的热也为火，为了在运用上加以区分，常把六气说成是风、君火、相火、湿、燥、寒六种。六气是由天地之气的阴阳消长而引生出来的，因此六气又常以三阴三阳（厥阴、少阴、太阴、少阳、阳明、太阳）来代表，结合十二地支，用以说明每年的气候各季的常变与异变。

15、主气律

语义解释：《素问·六微旨大论》说：“愿闻地理之应六节气位何如？曰：显明之右，君火之位也，君火之右，退行一步，相火治之；复行一步，土气治之；复行一步，金气治之；复行一步，水气治之；复行一步，木气治之；复行一步，君火治之。”

形式结构：见本章第一节、二、（二），4、公理（6）。

说明：主气，又叫地气，即“地理之应六节气”，指它的静而守位，为地气所化的性质。它们分别是风木、君火、相火、湿土、燥金、寒水六气，分主于春、夏、秋、冬二十四节气，用来说明一年这中的正常气候规律。年年如此，固定不变，因而称之为“主气”。主气将一年分为六步，每气各主一步，二十四个节气分属六

步之中。以大寒日开始推算，十五天多一点为一个节气，一步包括四个节气为六十天又八十七刻半（一昼夜百刻，一刻十分）。《素问·六微旨大论》曰：“所谓步者，六十度而有奇。”主气的次序是初之气为厥阴风木，二之气为少阴君火，三之气为少阳相火，四之气为太阴湿土，五之气为阳明燥金，六之气为太阳寒水。注意主气排列中，少阴君火二气之后是三之气少阳相火，之后又为四之气为太阴湿土，并不是按阴阳气的多少顺序排列的。之所以如此，因为主气在地成形，分主四时而司地化，表现为春夏秋冬的四季常令，而君火与相火又同属火类，同气相随。^①这样主气的排列次序，就是按五行相生次序来推算的。上文所谓“退行”者，古天文家以日月五星各于其本天缓缓东行，以东行为进，西行为退也。所谓“显明”者，日出光被四表，在卯正春分之位。

16、客气律

语义解释：《素问·天元纪大论》曰：“帝曰：其于三阴三阳，合之奈何？鬼臾区曰：子午之岁，上见少阴；丑未之岁，上见太阴；寅申之岁，上见少阳；卯酉之岁，上见阳明；辰戌之岁，上见太阳；巳亥之岁，上见厥阴。少阴所谓标也，厥阴所谓终也。厥阴之上，风气主之；少阴之上，热气主之；太阴之上，湿气主之；少阳之上，相火主之；阳明之上，燥气主之；太阳之上，寒气主之。所谓本也，是谓六元。”

形式结构：见本章第一节、二、（二），4、公理（7）。

说明：客气，用以说明气候的异常变化，由于它年年不同，犹如“客”之往来无常，故称“客气”。客气和主气一样，也分风、热、暑、湿、火、寒六种。其属性也与五行属性相同。但此六气在

^① 参见明·张介宾（景岳）著：《类经图翼（附类经附翼）》，第55页，人民卫生出版社1965年版。

排列顺序上与主气不尽相同。客气为阳在天。在天为气，动静不息，气又有少多，故其是以阴阳之气的多少为先后次序的，即厥阴（一阴）→少阴（二阴）→太阴（三阴）→少阳（一阳）→阳阴（二阳）→太阳（三阳）。客气既主全年的气候异常变化，又分主每年六步的气候异常变化。客气每年一气司令，以值年地支为推算基点，逐年推移，循行不息，这是主管一年的客气。另外，推算各年的司令客气（司天之气）也是以值年地支为依据的。

17、司天在泉律

语义解释：《素问·至真要大论》曰：“岐伯曰：司天同侯，间气皆然。帝曰：间气何谓？岐伯曰：司左右者，是谓间气也。帝曰：何以异之？岐伯曰：主岁者纪岁，间气者纪步也。”又曰：“初气终三气，天气主之，胜之常也；四气尽终气，地气主之，复之常也。”《素问·天元正纪大论》曰：“岁半之前，天气主之；岁半之后，地气主之。”

形式结构：见本章第一节、二、（二），5、定理（10）。参见本章附图一。

说明：司天、在泉、左右间气是客气变化的另一名称。客气分为六步，凡主岁之气为司天、位当三之气；在司天的下方，恰与之相对的，是为在泉，位当终之气（六之气）。司天之气除主管全年的岁气以外，与在泉相对，又分主上下半年的岁气，即司天主上半年的岁气，在泉主下半年的岁气。一年之中的司天在泉，有阴阳属性之不同，如阳司天，则阴在泉，阴司天，则阳在泉。此外，司天在泉之阴阳，在它们阴阳的多少上也是相应的。司天的左方为司天左间，司天的右方为司天右间；在泉的左方为在泉左间，在泉的右方为在泉右间。间，即间隔于司天和在泉之中的意思。因为司天和泉的左右，都各有一间气，所以又称它为四间气。六步六气互为

司天、互为在泉，互为间气，是按十二支的顺序，迭为转移的。其中四步间气只有在司天、在泉固定下来后，才能知道，因为它们是随司天、在泉的转移而转移的。另外，客气六步又将一年划分为六等份，每一步主相应那一段时间内的气候变化。

18、司天值气律

语义解释：《素问·至真要大论》云：厥阴司天，其化以风；少阴司天，其化以热；太阴司天，其化以湿；少阳司天，其化以火；阳明司天，其化以燥；太阳司天，其化以寒，……地化奈何？岐伯曰：司天同侯，间气皆然。”

形式结构：见本章第一节、二、(二)，5、定理（11）。

说明：司天值气用以说明各司天之气的气候变化异常情况。另外，无论司天，还是在泉，左右四步间气的值年情况同司天之气大致是一致的。

19、六气客主加临律

语义解释：《素问·五运行大论》曰：“上下相迤，寒暑相临”。《普济方·卷六·年图》云：“以客加主，以推其变。”^①

形式结构：见本章第一节、二、(二)，5、定理（12）。参见本章附图一。

说明：客为客气，主为主气，每年轮转之客气加于主气之上，就叫“客主加临”。客气在天，主动；主气在地，主静（与客气之动相对而言）。二者并非各自运行，互不相干，而是上下相交，寒热相遇，互为牵制。因为主气每年分为六步，年年固定不变，而客气虽每年也分六步，但它随年支的递移，年年变。所以，客气的六步加临于主气的六步之上，则使气候寒者变温，热者变凉，构成了

气候上的各年迥异。客主加临的具体方法，是每年值年司天之客气固定地加在主气三气的少阳火气之上，在泉之客气固定地加在主气终气太阳寒气之上，左右间气则依此类推。

20、六气客主加临扩充律

语义解释：《素问·天元纪大论》曰：“子午之岁，上见少阴；丑未之岁，上见太阴；寅申之岁，上见少阳；卯酉之岁，上见阳明；辰戌之岁，上见太阳；巳亥之岁，上见厥阴。”

形式结构：见本章第一节、二、（二），5、定理（13）。

说明：这是运气学说的一个定理，客主加临是将动而不居的客气加临于静而守位的主气之上。由于客气动而不息，按十二支化气的规律逐年轮转，因此每年客气的变换规律是不一样的。

21、六气客主加临顺、逆、同气关系律

语义解释：《素问·至真要大论》曰：“主胜逆，客胜从。天之道也。”《素问·六微旨大论》曰：“君位臣则顺，臣位君则逆。”《素问·五运行大论》曰：“上下相遘，寒暑相临，气相得则和，不相得则病。”

形式结构：见本章第一节、二、（二），4、公理（8）。

说明：这个定律是用以说明客气加临于主气之上产生的几种关系。客气生主气，或客气克主气，叫“君位臣”，为顺；主气生客气，主气克客气，叫“臣位君”，为逆。相同之气相加为“同气”。
“顺”，“同气”，为“相得”，气相得则和。逆，为不相得。“顺”，代表本步所主气候的异常变化尚不太大；“逆”则异常，气候变化较大。

22 运气相合异化盛衰律

语义解释：《素问·天元纪大论》曰：“帝曰：上下周纪^①，其

^①指五运与六气相配。天干配五运，五年一周；地支配六气，六年一周。五运六气相临，五运六周，六气五周，而气和运复始，需三十年，合为一纪。参见《黄帝内经素问校释》下册，第854页。

有数乎？鬼叟区曰：天以六为节，地以五为制。周天气者，六期为一备；终地纪者，五岁为一周。君火以名，相火以位。^①五六相合，而七百二十气，为一纪，凡三十岁，千四百四十气，凡六十岁，而为一周，不及太过，斯皆见也。”

形式结构：见本章第一节、二（二），4、公理（9）。

说明：运气相合的方法是在六十年一周的甲子中，以年的干支符号为基础，根据“天干取运，地支取气”的原则，将五运与六气结合起来作比较推理，推理的根据是它们之间的五行关系。运气相合是运气学说中的重要一环，十分复杂。本公理所涉及的运盛气衰、运衰气盛两种情况属于运气相合的“异化”现象。所谓“异化”，是指运与气之间的相违和相异，包括顺化、天刑、小逆以及不和。它们构成了运气相合的十分复杂的关系和多种形式的推理。

（1）运衰气盛。凡逢值年司天之气在五行属性上生大运，或克大运，叫运衰气盛，该年叫运衰气盛年。凡逢运衰气盛之年，在分析该年的气候变化时，以气为主，以运次之。从具体情况来看，凡气生运，称“顺化”，意思是“顺从化生”，指司天之气在五行关系上是大运之气的母，大运之气是司天之气的子，即“气生运”。气克运，叫“天刑”，意思是“天加刑罚”，指司天之气在五行关系上克制大运之气，即“气克运”。权依经认为，气生运的顺化、气克运的天刑是运气相合关系上的“顺”的关系，故“顺化”、“天刑”又都属“顺”。顺化之年的气候比较平和，《运气要诀·六十年运气上下相临歌·注》曰：“气生中运者……以上生下，故名顺化，为相得之岁也。”^②天刑之年气候变化剧烈，《运气要诀·六十年运气

火分君、相。君火不主岁气，但立于君位，凡火主岁之年，改由相火代宣火令，故“君火以名，相火以位”。参见《黄帝内经素问校释》下册，第854页。

清·吴谦等编：《运气要诀》，《医宗金鉴》第930页，人民卫生出版社1993年版。

上下相临歌·注》曰：“运被气克者……以上克下，故名天刑，为不相得之岁也。”^①

(2) 运盛气衰。与凡逢值年大运在五行属性上生司天之气，或克司天之气，叫运盛气衰，该年叫运盛气衰之年。凡逢运盛气衰之年，在分析该年的气候变化时，以运为主，以气为次。从具体情况来看，凡运生气，称“小逆”，意思是“逆反生化”，指大运反为母，司天之气反为子的情况，即“运生气”。《运气要诀·六十年运气上下相临歌·注》曰：“运生天气，以下生上，虽曰相生，然子居母上，故为小逆而主微病也。”^② 运克气，叫“不和”，意思是“失于和顺”^③，指大运之气克制司天之气，即“运克气”。《运气要诀·六十年运气上下相临歌·注》曰：“运克司天者……以下克上，故名不和，亦为不相得而主病甚也。”^④ 运生气的小逆、运克气的不和是“逆”的关系，故“小逆”、“不和”又都属逆。小逆与不和之年的气候变化均较大。^⑤

23、天符律

语义解释：《素问·天元纪大论》曰：“应天为天符。”《素问·六微旨大论》曰：“帝曰：土运之岁，上见太阴；火运之岁，上见少阳、少阴；金运之岁，上见阳阴；木运之岁，上见厥阴；水运之岁，上见太阳，奈何？岐伯曰：天之与会也。故《天元册》曰天符。”《素问·六元正纪大论》曰：“五运行同天化者，名曰天符。”

形式结构：见本章第一节、二、（二），4、公理（10）运气相

清·吴谦等编：《运气要诀》，《医宗金鉴》第930页，人民卫生出版社1993年版。

② 同上书，第930页。

参见王琦等人合著：《运气学说的研究与考察》，第122页，知识出版社1989年版。

清·吴谦等编：《运气要诀》，《医宗金鉴》第931页，人民卫生出版社1993年版。

以上引文参见权经、李民听编著：《五运六气详解与运用》，第93页，甘肃人民出版社1987年版。

合相符同化律，a) 天符律。

说明：《类经图翼·天符岁会图说》云：“应天为天符，谓中运之气，与司天之气相同者，命曰天符。符之为言合也。”凡值年大运之气与同年的司天之气在五行属性上相同，即相应而符合，相符而同化，便叫“天符”。“天符”年，以及下面将要论述的“岁会”年、“同天符”年、“同岁会”年、“太乙天符”年等五类共二十六个年份，在六十年甲子的运气生克消长中，属于同化关系。所谓同化，即是说无论运或气，只要它们遇着同一性制裁的变化，必然有同一气象的反映。如木同风化，火同暑热化，土同湿化，金同燥化，水同寒化之类。不过在运气里又有或太过，或不及，或同天化，或同地化的不同，才区分出了天符、岁会、同天符、同岁会、太乙天符等等。以气候变化看，一般说来，天符年岁气变化速且强；同天符年同此；岁会年的气候变化则缓则不烈，同岁会年同此；太乙天符年则气候异常，变化最甚。但总的来说，这二十六年由于天地同化，运气符会，互不克制，气象正常，都属于较好的年辰。《素问·六微旨大论》曰：“所谓岁会，气之平也。”

24、岁会律

语义解释：《素问·天元纪大论》曰：“承岁为岁直。”^①

形式结构：见本章第一节、二、(二)，4、公理(10)，运气相合相符同化律，b) 岁会律。

说明：凡值年大运之气与岁支之气在五行属性上相同者，叫做“岁会”岁会之年气候平和。

25、同天符律

《黄帝内经素问校释》下册，第849页，注释为：“岁直，也叫岁会。通主一年的中运（即大运——自注）之气的五行与岁支的五行相同，叫‘岁直’。”人民卫生出版社1982年版。

语义解释：《素问·六元正纪大论》曰：“帝曰：愿闻同地化者，何谓也？岐伯曰：……太过而同地化者三……甲辰、甲戌太宫，下加太阴；壬寅、壬申太角，下加厥阴；庚子、庚午太商，下加阳阴；如是者三……帝曰：加者何谓？岐伯曰：太过而加同天符。”

形式结构：见本章第一节、二、(二)、4、公理(10)，运气相合相符同化律，c) 同天符律。

说明：凡逢阳年，太过的中运（即大运）之气与在泉之客气在五行属性上相同者，叫“同天符”。天空中运与气的关系是，司天在上，大运在中，在泉在下。《类经图翼·天符岁会图说》曰：“故每岁天地之令，各有上中下三气之分，司天者主行天令，行乎上也；岁运者主生化运动之机，行乎中也；在泉者主地之化，行乎下也。”所以上文中“下加”者，是指在上大运之气，加于在下之气，即加于在泉之气上。“天符”，是指大运之气与在天的司天之气相符同化。而司天、在泉之气同样是行于天空的客气，只不过司天在上，在泉在下而已。所以，太过大运之气与在泉之气相符同化，与“天符”类同，又不雷同，故曰“同天符”。

26、同岁会律

语义解释：《素问·六元正纪大论》曰：“岐伯曰：不及而同地化者亦三……癸巳，癸亥少徵，下加少阳；辛丑，辛未少羽，下加太阳；癸卯，癸酉少徵，下加少阴；如是者三，……帝曰：加者何谓？岐伯曰：……不及而加，同岁会也。”

形式结构：见本章第一节、二、(二)、4、公理(10)，运气相合相符同化律，d) 同岁会律。

说明：凡逢阴年，不及的中运之气与在泉之客气在五行属性上相同，叫“同岁会”。本来大运之气与地支之气相符同化，叫“岁

会”。现不及之年大运之气与在泉之客气相符同化，与“岁会”既类同，也不尽相同。其相同住之处，都是以地支来定气；不同之处在于，“岁会”所取的是地支的五行之气，而“同岁会”所取是先按地支化六气来定司天之气，然后再推出是否与在泉之气相符同化。而地支的五行之气与“十二支化气”有很大的不同。这就是为什么称为“同岁会”的原因了。明医张介宾在解释同天符与同岁会区别时说：“同天符、同岁会者，言中运之气与在泉相合也；但分阳年曰同天符，阴年曰同岁会。”^①

27、太乙天符律

语义解释：《素问·六微旨大论》曰：“帝曰：天符岁会何如？岐伯曰：太一天符之会也”。《素问·天元纪大论》曰：“三合为治。”

形式结构：见本章第一节、二、(二)，4、公理(10)运气相合相符同化律，e)太乙天符律。

说明：既是天符，又是岁会，叫“太乙天符”。上文中“太一”，即是“太乙”。换句话说，也就是在这一年中大运之气与司天之气，与岁支之气的五行属性皆相同。既是天符，又是岁会，也就是司天之气、大运、岁支三者之气都会合同化。《素问·天元纪大论》中所谓“三合为治”，^②就是这个道理。宋代刘温舒在《素问入式运气论奥》卷中说：“太一者，所以尊之之号也”。^③明医张介宾

明·张介宾(景岳)著：《类经图翼(附：类经附翼)》，第64页，人民卫生出版社1965年版。

《黄帝内经素问校释》下册，第849页，注释：“三合，即主岁的中运(运会)与司天之气(天会)、年支的五行(岁会)相合，叫‘三合’。亦称‘太乙天符’。”人民卫生出版社1982年版。

文渊阁《四库全书·子部·医学类》。

在《类经》第二十四卷第七注中说“太一者，至尊无二之称。”^①故太乙也就是稀少难能可贵的意思，因为太乙天符在六十年甲子中并不多见，只有四年。

28、天符扩充律

语义解释：《素问·六微旨大论》曰：“土运之岁，上见太阴；火运之岁，上见少阳、少阴；金运之岁，上见阳阴；木运之岁，上见厥阴；水运之岁，上见太阳。”《素问·六元正纪大论》曰：“岐伯曰：太过而同天化者三，不及而同天化者亦三……戊子、戊午太徵，上临少阴；戊寅、戊申太徵，上临少阳；丙辰、丙戌太羽，上临太阳；如是者三。丁巳、丁亥少角，上临厥阴；乙卯、乙酉少商，上临阳明；己丑、己未少宫，上临太阴；如是者三。”

形式结构：见本章第一节、二、（二），5、定理（14）。

说明：天符者，该年大运之气与司天之气在五行属性相合也。“土运之岁，上见太阴”者，即指己丑、己未年。因为己为大运之土，丑、未为太阴湿气司天，二者相合，因其属性相同，是谓土同湿化。余者类推，可知“火运之岁，上见少阳、少阴”者，即指戊寅、戊申、戊子、戊午年；“金运之岁，上见阳阴”者，即指乙卯、乙酉年；“木运之岁，上见厥阴”者，即指丁巳、丁亥年；“水运水岁，上见太阳”者，即指丙辰、丙戌年。凡此，在六十年甲子中共有十二年，即己丑、己未、戊寅、戊申、戊子、戊午、乙卯、乙酉、丁巳、丁亥、丙辰、丙戌年。

29、岁会扩充律

语义解释：《素问·六微旨大论》曰：“木运临卯，火运临午，土运临四季，金运临酉，水运临子，所谓岁会，气之平也。”

形式结构：见本章第一节、二、（二），5、定理（15）。

说明：岁会者，该年大运之气与岁支气在五行属性上相合也。

“木运临卯”者，即指丁卯之岁，丁为大运之木运，卯为东方木之正位是也，故大运之气与地支之气相符相合。余者类推，可知“火运临午”者，即指戊午之岁；“土运临四季”者，即指甲辰、甲戌、己丑、己未之岁；“金运临酉”者，即指乙酉之岁；“水运临子”者，即指丙子之岁。在丁卯、戊午、乙酉、丙子四年中，卯、午、酉、子是十二地支中代表东、南、西、北的四正支，因此所谓“岁会”一定是大运之气与四正支气相符同化，因此这四年又称为“四直承岁”。在六十花甲子年中，除去代表年支的四正支和临寄于四季的辰、戌、丑、未以外，其他四支寅、卯、巳、亥由于不当四正位的缘故，它们所代表的年份就不是“岁会”之年了。凡此，在六十年甲子中共有八年，即丁卯、戊午、甲辰、甲戌、己丑、己未、乙酉、丙子年。

30、同天符扩充律

语义解释：见前面“25、同天符律”。

形式结构：见本章第一节、二、（二），5、定理（16）。

说明：同天符者，凡逢阳年，该年太过的中运之气与在泉之气在五行属性上相合也。“甲辰、甲戌太宫，下加太阴”者，是说甲为大运阳土，故为太宫，辰、戌为太阳寒水之气司天，则太阴湿土之气在泉。大运阳运之土与在泉湿气相合，因其属性相同，是谓土同湿化。因司天在上，大运在中，在泉在下。而辰、戌之岁太阳在上，太阴在下，故“下加太阴”者，是以在上之运，加于在下之气，也就是大运下加于司泉。余者类推，凡六十花甲子中，甲辰、甲戌、壬寅、壬申、庚子、庚午等六年为同天符年。

31、同岁会扩充律

语义解释：见“26、同岁会律”。

形式结构：见本章第一节、二、(二)，5、定理(17)。

说明：同岁会者，凡逢阴年，该年的不及大运之气与在泉之气在五行属性上相合也。“癸巳、癸亥少徵、下加少阳”，“癸卯、癸酉少徵，下加少阴”者，是说癸为阴火，故为少徵，巳、亥为厥阴风木之气司天，则少阳相火之气在泉；卯、酉为阳明燥金之气司天，则少阴君火之气在泉。大运阴之火，合于在泉的少阳火气、少阴火热之气，因为它们属性相同，是谓火与火热同化。因司天在上，大运在中，在泉在下，而巳、亥之年为厥阴在上，则少阳在下，卯酉之年阳明在上，则少阴在下，故言“下加少阳”，“下加少阴”。余者仿此，则六十花甲子年中，癸巳、癸亥、癸卯、癸酉、辛丑、辛未等六年为同岁会年。

32、太乙天符扩充律

语义解释：见“27、太乙天符律”。

形式结构：见本章第一节、二、(二)，5、定理(18)。

说明：既为天符又为岁会者，叫做太乙天符。戊午、乙酉、己丑、己未四年，既包括在天符之中，又包括在岁会之中，它们都是当年的司天之气，大运与岁支之气相合，故言“太乙天符”，它在六十年花甲子中并不多见，只有四年。

运气同化共有五种。“天符”十二年，“岁会”八年，“同天符”六年，“同岁会”六年，“太乙天符”四年，共为三十六年。但“太乙天符”四年，已在“天符”十二年中（戊午、乙酉、己丑、己未）。“岁会”八年，亦有四年（即与“太乙天符”相同的四年）

在“天符”中，实际只有二十八年。^①

33、平气律

语义解释：明医张介宾《类经图翼·五运太少齐兼化逆顺图解》曰：“平气，如运太过而被抑，运不及而得助也。”

形式结构：见本章第一节、二、（二），4、公理（11），平气律。

说明：平就是平和。五运之气平和，无太大的变化，既非太过，又非不及，叫做平气。遇着这样的年份，也叫平气之年。平气在气候变化上就是无偏无颇，不盛不衰，五运之性，各守其平，它和太过、不及并称为“五运三气”，包括运太过而被抑、运不及而得助、干德符等几种。

（1）运太过而被抑律

语义解释：所谓运太过而被抑是指，凡逢阳年，太过的大运之气与同年的司天之气在五行属性上是相克关系时，即该年的岁运受司天之气的克制而不致太过，从而构成平气，则该年为平气之年。

形式结构：见本章第一节、二、（二），4、公理（11），a），运太过而被抑。

（2）运不及而得助律

语义解释：所谓运不及而得助者，凡逢阴年，不及的大运之气与同年的司天之气在五行属性上相同，或与它的岁支之气在五行属性上相同，则不及的大运之气受到司天之气和岁支之气的相助而形成平气，则此年为平气之年。

形式结构：见本章第一节、二、（二），4、公理（11），b），运不及而得助。

参 见 明·张介宾（景岳）著：《类经图翼（附：类经附翼）》，第 64—65 页，人民卫生出版社 1965 年版。

(3) 干德符

说明：每年大运的年干与新运交接之日干或时干相合，从而形成平气，叫“干德符”。所谓“符”者，合也。德，指五行的德性。所谓相合者，指同气相合也。因此，干德符是指天干化运相同，阴阳合德，即甲与己合，乙与庚合，丁与壬合，丙与辛合，戊与癸合。由于每年运之交接总是在年前大寒节第一日，故这里所谓交接之日干或时干，是指新运初交的大寒日干或初交时辰的时干。若非交接之日干或时干者，则不能形成仰或相助而成平气之运。其推算方法大致有以下四种：

年干合日干律

语义解释：凡每年值运之年干与交接初运的大寒第一日的日干相合，形成平气，则该年为平气之年。

形式结构：见本章第一节、二、(二)，4、公理(11). c)，年干合日干。

年干合时干律

语义解释：凡每年值运之年干与初运交接之时辰的时干相合，而形成平气，则该年为平气之年。

形式结构：见本章第一节、二、(二)，4、公理(11). c)，年干合时干。

运太过而被抑

语义解释：凡属岁运太过之年，其值年干为阳，若是其本年初运交接之日干或时干与它有相克关系，即日干或时干克制太过之年干，而形成平气，则该年为平气之年。

形式结构：见本章第一节、二、(二)，4、公理(11). c)，干德符运太过而被抑。

同气相助律

语义解释：凡属岁运不及之年，其值年干为阴，若是其本年大寒节初交接之时干或日干亦为阴，并且年干与时或日干同气，则形成同气相助而成平气，是年亦为平气之年。

形式结构：见本章第一节、二、（二），4、公理（11）c），干德符同气相助律。

34、运太过而被抑平气扩充律

语义解释：见前面“33、平气律（1）”。

形式结构：见本章第一节、二、（二），5、定理（19）。

说明：在甲子一周的六十年中，逢运太过被抑而得平气之年者计有戊辰、戊戌、庚子、庚午、庚寅、庚申等六年。

35、运不及而得助平气扩充律

语义解释：见前面“33、平气律（2）”。

形式结构：见本章第一节、二、（二），5、定理（20）。

说明：在甲子一周的六十年中，逢运不及得助而成平气之年者计有丁卯、乙酉、丁亥、己丑、癸巳、辛亥、乙卯、丁巳、己未等九年。

36、主运发病律

语义解释：木气在天为风，在人为肝；火气在天为热，在人为心；土气在天为湿，在人为脾；金气在天为燥，在人为肺；水气在天为寒，在人为肾。

形式结构：见本章第一节、二、（二），5、定理（21）。

说明：五运的属性也就是它的五行的属性，肝、心、脾、肺、肾以五行代表，因此主运的木运可代表肝，火运可代表心，土运可代表脾，金运可代表肺，水运可代表肾。主运当值四季的顺序是春、夏、长夏、秋、冬，因此，凡当哪运值气时，哪一运所代表的脏腑就易发病。

37、大运、客运发病律

语义解释：凡大运、客运是木运当值者，皆主风，多发肝病；凡大运、客运是火当值者，皆主热，多发心病；凡大运、客运是土运当值者，皆主湿，多发脾病；凡大运、客运是金运当值者，皆主燥，多发肺病；凡大运、客运是水运当值者，皆主寒，多发肾病。

形式结构：见本章第一节、二、（二），5、定理（22）。

38、主气发病律

语义解释：主气六步的初之气为厥阴风木，时间包括大寒至惊蛰四个节气，相当于每年的初春，气候变化上主风，多发肝病，二之气为少阴君火，时间包括春分至立夏四个节气，相当于每年的暮春、初夏，气候变化上逐渐转热，多发心病；三之气为少阳相火，时间包括小满至小暑四个节气，相当于每年的夏季，气候变化逐渐转为炎热，多发心病和暑病；四之气为太阴湿土，时间包括大暑至白露四个节气，相当于每年的暮夏初秋，气候变化上主湿，多发脾胃病；五之气为阳阴燥金，时间包括秋分至立冬四个节气，相当于每年的秋冬之间，气候变化上主燥，多发肺病；终之气为太阳寒水，时间包括小雪至小寒四个节气，相当于每年的严冬，气候变化主严寒，多发肾病、感冒、关节病等。客气，凡在阴阳气上与主气相同者，发病与该主气皆相同也。

形式结构：见本章第一节、二、（二），5、定理（23）。

39、“一、五、六、换初、终”，律

语义解释：在五运中，一运也叫初运，终运也叫五运，在六气中，一气叫初气，六气叫终气，无论五运还是六气，凡初、二运、三运……也可叫初步、二步、三步……；凡初气，二气、三气也可叫初步、二步、三步……即“运”或“气”皆可以用“步”代换。

形式结构：见本章第一节、二、（二），4、公理（12）。

说明：五运六气各步各气都有不同的叫法，这个规律告诉我们。有些虽叫法不同，但实指一耳！

（二）易学逻辑子系统——五运六气形式系统（L2）研究

在概述了医学易——五运六气系统之后，我们来构造它的形式系统。

1 初始符号

易学逻辑母系统中的基本概念 a)、连接词 b)、左右括号 c)，也是运气形式系统中的基本概念、连接词和左右括号，此外，作为易学逻辑的子系统，它还具有自身系统所特有的初始符号：

（1）基本概念

运，气，步，五运，木运，火运，土运，金运，水运；大运（中运），客运，主运；胜，太过，不及，平气，太，少；本气，复气，胜气；克己之气，己克之气，所伤之气；初运（一运），二运，三运，四运，五运（终运）；六气，风（厥阴风木），热（少阴君火），火（暑，少阳相火），湿（太阴湿土），燥（阳明燥金），寒（太阳寒水）；主气，客气，司天之气，在泉之气，左间气，左间气，上半年之气候（ H_1 ），下半年之气候（ H_2 ），全年之气候（A）；初气（一气），二气，三气，四气，五气，终气（六气）；顺、逆、君、臣、同气、异化；顺化、天刑、小逆、不和、天符；岁会，同天符，同岁会，太乙天符；年、月、日、刻；初、终、暮、起，后，正；心，肝、脾、肺、肾，小肠、胆、胃、大肠、三焦、膀胱。

（2）连接词

=f(对应,相加)

p, q, r, m, n, \dots 代表任一基本概念。

$$P \begin{bmatrix} a \\ b \\ c \\ d \\ \vdots \end{bmatrix} = f q \begin{bmatrix} e \\ f \\ g \\ h \\ \vdots \end{bmatrix}$$

称为 p 对应或相加于 q 式，此式成立，当且仅当，就语义范畴表中的某几类范畴而言， p 类中的 a, b, c, d, \dots ，一一对应于 q 类范畴中的元素 e, f, g, h, \dots ；或 p 类中的元素 a, b, c, d, \dots 相加于 q 类范畴中的元素 e, f, g, h, \dots 之上。

(3) 左右括号

$(,), [,], \{, \}$ 。

2、形成规则

(1) 易学逻辑母系统中的形成规则，也是子系统——运气系统中的形成规则。

(2) 如果符号序列“ X ”，和“ Y ”是合式公式，则 $X=fY$ 是合式公式。

(“ X ”、“ Y ”是语法交项，代表任一合式公式。)

(3) 只有符合以上规定的才是合式公式。

合式公式就是在易学系统内，经解释后有意义的公式；解释后没有意义的，不是合公式，合式公式简称公式。

为了减少运气形式系统中公式的括号，我们规定，连接词的结合力依： $\cdot, \leftrightarrow, \mapsto, \rightarrow, \vee, \wedge, (, , = f$ 的顺序递增，其分离力依此顺序递减。

3 变形规则

易学逻辑母系统中的变形规则，也是子系统——运气系统中的变形规则。

4、公理

(1) 干支归属运气律

X

X是干支归属运气律，当且仅当，X是满足下列各式之一者：

天干 \leftrightarrow 运

地支 \leftrightarrow 气

(2) 五行归属脏腑律

X

X是五行归属脏腑律，当且仅当，X是满足下列各式之一者：

①{木 \leftrightarrow 肝 \vee 火 \leftrightarrow 心 \vee 土 \leftrightarrow 脾 \vee 金 \leftrightarrow 肺 \vee 水 \leftrightarrow 肾} $\in M$

{木 \leftrightarrow 胆 \vee 火 \leftrightarrow 小肠 \vee 土 \leftrightarrow 胃 \vee 金 \leftrightarrow 大肠 \vee 水 \leftrightarrow 膀胱} $\in S$

(3) 大运值气律

X

X是大运值气律，当且仅当，X是满足下列各式之一者：

土运 \leftrightarrow 湿胜 ②金运 \leftrightarrow 燥胜

水运 \leftrightarrow 寒胜 ④木运 \leftrightarrow 风胜

火运 \leftrightarrow 热胜 \wedge 暑胜

(4) 大运太过、不及律

a) 太过与不及

①X

X是大运太过律，当且仅当，X是阳干，

即 $X = \{\text{阳干} \mid \text{甲、丙、戊、庚、壬}\}$ 。

且X满足：

$X \leftrightarrow \text{本气胜}$

②X

X是大运不及律，当且仅当，X是阴干，

即 $X = \{\text{阴干} \mid \text{乙、丁、己、辛、癸}\}$ 。

且X满足：

$X \leftrightarrow \text{克己之气胜}$

b) 太过之年胜复

X

X是大运太过之年胜复律，当且仅当，X是满足下式之一者：

(胜气 \leftrightarrow 本气)

所伤之气 \leftrightarrow 己克之气

复气 \leftrightarrow 克己之气

c) 不及之年胜复

X

X是大运不及之年胜复律，当且仅当，X是满足下式之一者：

(胜气 \leftrightarrow 克己之气)

所伤之气 \leftrightarrow 本气

复气 \leftrightarrow 己生之气

(5) 六气值气律

X

X 是六气值气律，当且仅当，X 是满足下式之一者：

厥阴风木 ↔ 风胜

少阴君火 ↔ 热胜

太阴湿土 ↔ 湿胜

少阳相火 ↔ 火胜（暑胜，作者注）

阳明燥金 ↔ 燥胜

⑥ 太阳寒水 ↔ 寒胜

(6) 主气律

a) X_a

X_a 是主气律 a)，当且仅当，X_a 是满足下式者：

[厥阴风木（初气） ↔ 大寒 ∧ 立春 ∧ 雨水 ∧ 惊蛰]
→ [少阴君火（二气） ↔ 春分 ∧ 清明 ∧ 谷雨 ∧ 立夏]
→ [少阳相火（三气） ↔ 小满 ∧ 芒种 ∧ 夏至 ∧ 小暑]
→ [太阴湿土（四气） ↔ 大暑 ∧ 立秋 ∧ 处暑 ∧ 白露]
→ [阳明燥金（五气） ↔ 秋分 ∧ 寒露 ∧ 霜降 ∧ 立冬]
→ [太阳寒水（终气） ↔ 小雪 ∧ 大雪 ∧ 冬至 ∧ 小寒]

b) X_b

X_b 是主气律 b)，当且仅当，X_b 是满足下式：

厥阴风木（初气） → 少阴君火（二气） → 少阳相火（三气） →
太阴湿土（四气） → 阳明燥金（五气） → 太阳寒水 → （终气）

(7) 客气律

a) X_a

X_a 是客气律 a)，当且仅当， X_a 是满足下式之一者：

子 \wedge 午 \leftrightarrow 少阴君火司天

丑 \wedge 未 \leftrightarrow 太阴湿土司天

寅 \wedge 申 \leftrightarrow 少阳相火司天

卯 \wedge 酉 \leftrightarrow 阳明燥金司天

辰 \wedge 戌 \leftrightarrow 太阳寒水司天

⑥巳 \wedge 亥 \leftrightarrow 厥阴风木司天

b) X_b

X_b 是客气律 b)，当且仅当， X_b 满足下式：

厥阴风木（一阴） \rightarrow 少阴君火（二阴） \rightarrow 太阴湿土（三阴）

\rightarrow 少阳相火（一阳） \rightarrow 阳明燥金（二阳） \rightarrow 太阳寒水（三阳）

(8) 六气客主加临顺、逆、同气关系律

a) 客主加临顺关系律

X_a

X_a 是客主加临顺关系律 a)，当且仅当， X_a 是满足下式之一者：

客气 \rightarrow 主气

客气 \mapsto 主气

（君 \rightarrow 臣）

b) 客主加临逆关系律

X_b

X_b 是客主加临逆关系律 b)，当且仅当， X_b 是满足下式之一者：

主气 \rightarrow 客气

主气 \mapsto 客气

(臣 → 君)

c) 客主加临同气关系律

主气 ↔ 客气

(9) 运气相合异化盛衰律

a) 气盛运衰律

X_a

X_a 是气盛运衰律 a)，当且仅当， X_a 是满足下式之一者：

司天之气 → 大运 (顺化)

司天之气 ↗ 大运 (天刑)

b) 运盛气衰律

X_b

X_b 是运盛气衰律 b)，当且仅当， X_b 是满足下式之一者：

大运 → 司天之气 (小逆)

大运 ↗ 司天之气 (不和)

(10) 运气相合相符同化律

a) 天符律

大运 f ↔ 司天之气 f

b) 岁会律

大运 f ↔ 岁支 f

c) 同天符律

大运太过 f ↔ 在泉之气 f

d) 同岁会律

大运不及 f ↔ 在泉之气 f

e) 太乙天符律

大运 $f \leftrightarrow$ 司天之气 $f \leftrightarrow$ 岁支 f

(11) 平气律

a) 运太过而被抑

司天之气 $f \mapsto$ 大运太过 f

b) 运不及而得助

(司天之气 $f \leftrightarrow$ 大运不及 f) \vee (大运不及 $f \leftrightarrow$ 岁支 f)

c) 干德符

年干合日干

X

X 是年干合日干，当且仅当，X 是满足下式之一者：

i. 年干 $n \wedge$ 日干 $n \leftrightarrow$ 金 n

ii. 年干 $n \wedge$ 日干 $n \leftrightarrow$ 木 n

iii. 年干 $n \wedge$ 日干 $n \leftrightarrow$ 水 n

iv. 年干 $n \wedge$ 日干 $n \leftrightarrow$ 土 n

v. 年干 $n \wedge$ 日干 $n \leftrightarrow$ 火 n

年干合时干

X

X 是年干合时干，当且仅当，X 是满足下式之一者：

i. 年干 $n \wedge$ 时干 $n \leftrightarrow$ 金 n

ii. 年干 $n \wedge$ 时干 $n \leftrightarrow$ 木 n

iii. 年干 $n \wedge$ 时干 $n \leftrightarrow$ 水 n

iv. 年干 $n \wedge$ 时干 $n \leftrightarrow$ 土 n

v. 年干 $n \wedge$ 时干 $n \leftrightarrow$ 火 n

干德符运太过而被抑

X

X 是运太过而被抑，当且仅当，X 是满足下式之一者：

i. 日干 $f \mapsto$ 年干 f (阳)

ii. 时干 $f \mapsto$ 年干 f (阳)

干德符同气相助

X

X 是同气相助，当且仅当，X 是满足下式之一者：

i. 日干 (阴) $f \leftrightarrow$ 年干 (阴) f

ii. 时干 (阴) $f \leftrightarrow$ 年干 (阴) f

(12) “一、五、六换初，终”，律

X

X 是“一、五、六换初，终”律，当且仅当，X 是满足下式之一者：

一运 \leftrightarrow 初运 ②终运 \leftrightarrow 五运

一气 \leftrightarrow 初气 ④六气 \leftrightarrow 终气

(一运 \leftrightarrow 初步) \wedge (二运 \leftrightarrow 二步) \wedge (三运 \leftrightarrow 三步)

\wedge (四运 \leftrightarrow 四步) \wedge (五运 \leftrightarrow 五步)

⑥ 一气 \leftrightarrow 初步) \wedge (二气 \leftrightarrow 二步) \wedge (三气 \leftrightarrow 三步)

\wedge (四气 \leftrightarrow 四步) \wedge (五气 \leftrightarrow 五步) \wedge (五气 \leftrightarrow 终步)

上面就是用现代数理逻辑的方法，整理归纳出的传统运气学说的公理，以公理为基础，依照变形规则，还可导出运气学说的定理。这些公理，定理是运气学说进行推理和应用的基础。下面我们来看一看运气学说的定理。

5、定理

(1) 五运律

X

X是五运律，当且仅当，X是满足下式者：

$$X = \{ \text{五运} \mid \text{木运} \rightarrow \text{火运} \rightarrow \text{土运} \rightarrow \text{金运} \rightarrow \text{水运} \}$$

证明：

1、木 \rightarrow 火 \rightarrow 土 \rightarrow 金 \rightarrow 水……

————母系统公理(2)，d) 五行相生

2、木运 \rightarrow 火运 \rightarrow 土运 \rightarrow 金运 \rightarrow 水运

————在五行上赋值以“运”

3、证毕。

(2) 天干化运律

X

X是天干化运律，当且仅当，X是满足下列各式之一者：

(甲 \wedge 己) \rightarrow 土运 ② 乙 \wedge 庚 \leftrightarrow 金运

(丙 \wedge 辛) \rightarrow 水运 ④ 丁 \wedge 壬 \leftrightarrow 木运

(戊 \wedge 癸) \rightarrow 火运

证明：

1、 甲 \wedge 己 \leftrightarrow 土 ② 乙 \wedge 庚 \leftrightarrow 金

丙 \wedge 辛 \leftrightarrow 水 ④ 丁 \wedge 壬 \leftrightarrow 木

戊 \wedge 癸 \leftrightarrow 火

————母系统定理(22)，天干五合化气律

2、① 甲 \wedge 己 \rightarrow 土运 ② 乙 \wedge 庚 \rightarrow 金运

(丙 \wedge 辛) \leftrightarrow 水运 ④ 丁 \wedge 壬 \rightarrow 木运

(戊 \wedge 癸) \leftrightarrow 火运

—————子系统公理 (1), 变形规则 8). (5)

3、证毕。

(3) 主运律

X

X 是主运律, 当且仅当,

$$X = \{ \text{主运} | \text{木(初运)} \rightarrow \text{火(二运)} \rightarrow \text{土(三运)} \rightarrow \text{金(四运)} \\ \rightarrow \text{水(五运)} \}$$

证明:

1、木 \rightarrow 火 \rightarrow 土 \rightarrow 金 \rightarrow 水

————— 母系统公理 (2) 河图律, d) 五行相生

2 木(初运) \rightarrow 火(二运) \rightarrow 土(三运) \rightarrow 金(四运) \rightarrow 水(五运)

————— 由步骤 1, 顺数排列, 赋值以“运”

3、证毕。

(4) 主运交司律

a) 子、辰、申年

X

X 是主运交司律 a), 当且仅当,

$X \leftrightarrow \text{申} \wedge \text{子} \wedge \text{辰}$, 且满足下列各式之一:

初运(木): 大寒日寅初初刻起。

二运(火): 春分后十三日寅正一刻起。

三运(土): 芒种后十日卯初二刻起。

四运(金): 处暑后七日卯正三刻起。

五运(水): 立冬后四日辰初四刻起。

b) 丑、巳、酉年

X

X 是主运交司律 b)，当且仅当，

$X \leftrightarrow \text{巳} \wedge \text{酉} \wedge \text{丑}$ ，且满足下列各式之一：

初运（木）：大寒日巳初初刻起。

二运（火）：春分后十三日巳正一刻起。

三运（土）：芒种后十日午初二刻起。

四运（金）：处暑后七日午正三刻起。

五运（水）：立冬后四日未初四刻起。

c) 寅、午、戌年

X

X 是五运交司律 c)，当且仅当，

$X \leftrightarrow \text{寅} \wedge \text{午} \wedge \text{戌}$ ，且满足下列各式之一。

初运（木）：大寒日申初初刻起。

二运（火）：春分后十三日申正一刻起。

三运（土）：芒种后十日酉初二刻起。

四运（金）：处暑后七日酉正三刻起。

五运（水）：立冬后四日戌初四刻起。

d) 卯、未、亥年

X

X 是五运交司律 d)，当且仅当，

$X \leftrightarrow \text{亥} \wedge \text{卯} \wedge \text{未}$ ，且满足下列各式之一：

初运（木）：大寒日亥初初刻起。

二运（火）：春分后十三日亥正一刻起。

三运（土）：芒种后十日子初二刻起。

四运（金）：处暑后七日子正三刻起。

五运(水)立冬后四日丑初四刻起。

证明：

第一步：

1、木(初运)→火(二运)→土(三运)→金(四运)→水(五运)

—————子系统定理(3)，主运律

2、大寒↔丑 春分↔震 芒种↔丙 处暑↔申 立冬↔乾

—————母系统公理(10) 24节气方位律

3、丑↔水

—————由母系统公理(2)，c)五行方位，
母系统定理(6)，地支方位得出。

4、震↔木

—————母系统定理(3)，后天八卦纳五行律。

5、丙↔火

—————母系统公理(9)，a)天干五行

6、申↔土

—————母系统定理(15)，24山律，母系统
定理(3)，后天八卦纳五行律。

7、乾↔金

—————母系统定理(3)，后天八卦纳五行律

8、水→木→火→土→金

—————母系统公理(2)，d)五行相生

9、大寒→春分→芒种→处暑→立冬

—————由步骤3—8得出

10 大寒∧初→春分∧二→芒种∧三→处暑∧四→立冬∧五

① 参见方药中、徐家松著：《黄帝内经素问运气七篇讲解》，第22页，人民卫生出版社1984年版。

—————由步骤 9，按顺序赋数

11、初运（木）：大寒

二运（火）：春分

三运（土）：芒种

四运（金）：处暑

五运（水）：立冬

12、第一步证毕。

第二步：

13、[申(生)∧子(壮)∧辰(死)]↔水

—————母系统定理（12），地支三合律

14、水→木

—————同步骤 8

15、寅↔木

—————公理（9）。b）地支五行

16、[申(生)∧子(壮)∧辰(死)]→寅

—————由步骤 13、14、15

17、[寅(生)∧午(壮)∧戌(死)]↔火

—————母系统定理（12），地支三合律

18、申↔金

—————公理（9）。b）地支五行

19、[寅(生)∧午(壮)∧戌(死)]→金

—————由步骤 17、18，地支三合中，土无所居而为水、木、火、金之墓，故火之后为金。

20、{子 寅 辰 午 申 戌}∈S

—————母系统定理（8），地支阴阳律

21、申 ∧ 子 ∧ 辰：初运（木）大寒日寅时（阳时）

- 22、寅 \wedge 午 \wedge 戌：初运（木）大寒日申时（阳时）
 —————由步骤 16、19、20，寅木在水前一位，
 申金在火前一位。子系统公理（4）：
 “运有余，其先至。”阳支起阳时。
- 23、[亥（生） \wedge 卯（壮） \wedge 未（死）] \leftrightarrow 木
 —————母系统定理（12），地支三合律
- 24、亥 \leftrightarrow 水
 —————公理（9）。b) 地支五行
- 25、水 \rightarrow 木
 —————同步骤 8
- 26、水 \rightarrow [亥（生） \wedge 卯（壮） \wedge 未（死）]
 —————由步骤 23、24、25 得出
- 27、[巳（生） \wedge 酉（壮） \wedge 丑（死）] \leftrightarrow 金
 —————母系统定理（12），地支三合律
- 28、巳 \leftrightarrow 金
 —————公理（9）。b) 地支五行
- 29、巳 \rightarrow [巳（生） \wedge 酉（壮） \wedge 丑（死）]
 —————由步骤 27、28，同步骤 19
- 30、{丑，卯，巳，未，酉，亥} $\in M$
 —————母系统定理（8），地支阴阳律
- 31、亥 \wedge 卯 \wedge 未：初运（木）大寒日亥时（阴时）
- 32、巳 \wedge 酉 \wedge 丑：初运（木）大寒日巳时（阴时）
 —————由步骤 26、29、30，亥水在木后一位，
 巳火在金后一位。子系统公理（4）：
 “运不及，其后至。”阴支起阴时。
- 33、证毕。

—————由第一步、第二步

(5) 五音建运律

a) X_a

X_a 是五音建运律 a), 当且仅当, X_a 是满足下式者:

(角 ↔ 木运) → (徵 ↔ 火运) → (宫 ↔ 土运) → (商 ↔ 金运) → (羽 ↔ 水运)

b) X_b

X_b 是五音建运律 b), 当且仅当, X_b 满足下式:

宫 → 商 → 羽 → 角 → 徵 → 宫……

c) X_c

X_c 是五音建运律 c), 当且仅当, X_c 是满足下列各式之一者:

(甲 ∧ 丙 ∧ 戊 ∧ 庚 ∧ 壬) ↔ 太

(乙 ∧ 丁 ∧ 己 ∧ 辛 ∧ 癸) ↔ 少

d) X_d

X_d 是五音建运律 d), 当且仅当, X_d 是满足下列各式之一者:

太 ↔ 运太过 (S)

少 ↔ 运不及 (M)

证明:

1、木运 → 火运 → 土运 → 金运 → 水运

—————子系统定理 (1), 五运律

2、角 ↔ 木, 徵 ↔ 火, 宫 ↔ 土, 商 ↔ 金, 羽 ↔ 水

—————母系统定理 (23), 天干纳五音律

3、(角 ↔ 木运) → (徵 ↔ 火运) → (宫 ↔ 土运) → (商 ↔ 金运) → (羽 ↔ 水运)

—————由步骤 1、2

4、宫→商→羽→角→徵→宫

—————由步骤 1、2、3

5、{甲 丙 戊 庚 壬} ∈ S

{乙 丁 己 辛 癸} ∈ M

—————由母系统定理 (7), 天干阴阳律

6、(甲 ∧ 丙 ∧ 戊 ∧ 庚 ∧ 壬) ↔ 太

(乙 ∧ 丁 ∧ 己 ∧ 辛 ∧ 癸) ↔ 少

—————由步骤 5, 阳干赋值以“太”, 阴干赋值以“少”。

7、太 ↔ 运太过 (S)

少 ↔ 运不及 (M)

—————由子系统公理 (4), 大运太过不及律

8、证毕。

—————由步骤 3、4、6、7

(6) 太少相生律

a) 太→少→太→少→太→……

b) 太角→少徵→太宫→少商→太羽→少角→太徵→少宫→
太商→少羽→太角……

证明：

1、①(甲 ∧ 丙 ∧ 戊 ∧ 庚 ∧ 壬) ↔ 太

(乙 ∧ 丁 ∧ 己 ∧ 辛 ∧ 癸) ↔ 少

—————子系统定理 (5), c) 五音建运律

2、甲太 ∧ 丙太 ∧ 戊太 ∧ 庚太 ∧ 壬太

乙少 ∧ 丁少 ∧ 己少 ∧ 辛少 ∧ 癸少

—————由步骤 1, 变形规则 (8)、(4)

- 3、 甲 \wedge 乙 \leftrightarrow 木 ②丙 \wedge 丁 \leftrightarrow 火
 庚 \wedge 辛 \leftrightarrow 金 ④壬 \wedge 癸 \leftrightarrow 水
 戊 \wedge 己 \leftrightarrow 土

—————母系统公理 (9). a) 天干五行律

- 4、木 \rightarrow 火 \rightarrow 土 \rightarrow 金 \rightarrow 水

—————母系统公理 (2), d) 五行相生

- 5、甲 \rightarrow 丁 \rightarrow 戊 \rightarrow 辛 \rightarrow 壬 \rightarrow 乙 \rightarrow 丙 \rightarrow 己 \rightarrow 庚 \rightarrow 癸

—————由步骤 3、4

- 6、甲太 \rightarrow 丁少 \rightarrow 戊太 \rightarrow 辛少 \rightarrow 壬太 \rightarrow 乙少 \rightarrow 丙太 \rightarrow 己少
 \rightarrow 庚太 \rightarrow 癸少

—————由步骤 2、5

- 7、太 \rightarrow 少 \rightarrow 太 \rightarrow 少 \rightarrow 太 \rightarrow ……

—————由步骤 6

- 8、(角 \leftrightarrow 木运) \times (徵 \leftrightarrow 火运) \times (宫 \leftrightarrow 土运) \times (商 \leftrightarrow 金运)
 \times (羽 \leftrightarrow 水运)

—————子系统定理 (5). a) 五音建运律

- 9、太角 \rightarrow 少徵 \rightarrow 太宫 \rightarrow 少商 \rightarrow 太羽 \rightarrow 少角 \rightarrow 太徵 \rightarrow 少宫 \rightarrow
 太商 \rightarrow 少羽 \rightarrow 太角 ……

—————由步骤 3、8

- 10、证毕。

(7) 太角壬、少角丁所统律

a) 太角壬所统律

(壬 \wedge 癸 \wedge 甲 \wedge 乙 \wedge 丙) \rightarrow 太角 (主运初运)

b) 少角丁所统律

(丁 \wedge 戊 \wedge 己 \wedge 庚 \wedge 辛) \leftrightarrow 少角 (主运初运)

证明：

1、① 甲 ∧ 丙 ∧ 戊 ∧ 庚 ∧ 壬 → 太

(乙 ∧ 丁 ∧ 己 ∧ 辛 ∧ 癸) ↔ 少

————— 子系统定理 (5). c) 五音建运律

2、① 甲 ∧ 己 → 土运 (乙 ∧ 庚) ↔ 金运

(丙 ∧ 辛) → 水运 (丁 ∧ 壬) ↔ 木运

(戊 ∧ 癸) ↔ 火运

————— 子系统定理 (2), 天干化运律

3、木(初运) → 火(二运) → 土(三运) → 金(四运) → 水(五运)

————— 子系统定理 (3), 主运律

4、(角 ↔ 木运) → (徵 ↔ 火运) → (宫 ↔ 土运) → (商 ↔ 金运)

→ (羽 ↔ 水运)

————— 子系统定理 (5). a) 五音建音律

5、壬 ↔ 初运木运太角

————— 由步骤 1、2、3、4

6、丁 ↔ 初运木运少角

————— 由步骤 1、2、3、4

7、太角 → 少徵 → 太宫 → 少商 → 太羽 → 少角 → 太徵 → 少宫 →

太商 → 少羽 → 太角 ……

————— 子系统定理 (6), b) 太少相生律

8、① 壬 ∧ 癸 ∧ 甲 ∧ 乙 ∧ 丙 → 太角(主运初运)

————— 由步骤 5、4、7

(丁 ∧ 戊 ∧ 己 ∧ 庚 ∧ 辛) ↔ 少角(主运初运)

————— 由步骤 6、4、7

9、证毕。

(8) 主运值气律

X

X 是主运值气律，当且仅当，X 是满足下列各式之一者：

初运（木） \leftrightarrow 风胜 ②二运（火） \leftrightarrow 暑热胜

三运（土） \leftrightarrow 湿胜 ④四运（金） \leftrightarrow 燥胜

五运（水） \leftrightarrow 寒胜

证明：

1、 土运 \leftrightarrow 湿胜 ②金运 \leftrightarrow 燥胜

水运 \leftrightarrow 寒胜 ④木运 \leftrightarrow 风胜

火运 \leftrightarrow 热胜 \wedge 暑胜

—————子系统公理（3）大 运 值 气 律

2、木（初运） \rightarrow 火（二运） \rightarrow 土（三运） \rightarrow 金（四运） \rightarrow 水（五运）

—————子系统定理（3），主运律

3、 初运（木） \leftrightarrow 风胜 ②二运（火） \leftrightarrow 暑热胜

三运（土） \leftrightarrow 湿胜 ④四运（金） \leftrightarrow 燥胜

五运（水） \leftrightarrow 寒胜

—————由步骤 1 代入步骤 2

4、证毕。

(9) 客运律

X

X 是客运律，当且仅当，X 是满足下列各式之一者：

①[甲 \wedge 己 \leftrightarrow 土运（初运）]

\rightarrow 金运（二运） \rightarrow 水运（三运） \rightarrow 木运（四运） \rightarrow 火运（终运）

[乙 \wedge 庚 \leftrightarrow 金运（初运）]

\rightarrow 水运（二运） \rightarrow 木运（三运） \rightarrow 火运（四运） \rightarrow 土运（终运）

③[丙 入 辛 ↔ 水运 (初运)]

→ 木运 (二运) → 火运 (三运) → 土运 (四运) → 金运 (终运)

④[丁 入 壬 ↔ 木运 (初运)]

→ 火运 (二运) → 土运 (三运) → 金运 (四运) → 水运 (终运)

[戊 入 癸 ↔ 火运 (初运)]

→ 土运 (二运) → 金运 (三运) → 水运 (四运) → 木运 (终运)

证明：

1、① (甲 入 己) ↔ 土运 ② (乙 入 庚) ↔ 金运

(丙 入 辛) ↔ 水运 ④ (丁 入 壬) ↔ 木运

(戊 入 癸) ↔ 火运

————— 子系统定理 (2)，天干化运律

2、木运 → 火运 → 土运 → 金运 → 水运

————— 子系统定理 (1)，五运律

3 ①[甲 入 己 ↔ 土运 (初运)]

→ 金运 (二运) → 水运 (三运) → 木运 (四运) → 火运 (终运)

②[乙 入 庚 ↔ 金运 (初运)]

→ 水运 (二运) → 木运 (三运) → 火运 (四运) → 土运 (终运)

[丙 入 辛 ↔ 水运 (初运)]

→ 木运 (二运) → 火运 (三运) → 土运 (四运) → 金运 (终运)

[丁 入 壬 ↔ 木运 (初运)]

→ 火运 (二运) → 土运 (三运) → 金运 (四运) → 水运 (终运)

[戊 入 癸 ↔ 火运 (初运)]

→土运(二运)→金运(三运)→水运(四运)→木运(终运)

—————由步骤 1 代入步骤 2

4、证毕。

(10) 司天在泉律

a) 司天在泉律 a)

X_a

X_a 是司天在泉律 a) 当且仅当 X_a 是满足下列各式之一者：

司天之气 ↔ 客气三步

在泉之气 ↔ 客气终步

b) 司天在泉律 b)

X_b

X_b 是司天在泉 b) 律当且仅当， X_b 是满足下式之一者：

司天之气 ↔ H_1 (上半年之气候 ∧ A 全年这气候)

在泉之气 ↔ H_2 (下半年之气候)

c) 司天在泉律 c)

X_c

X_c 是司天在泉律 c，当且仅当， X_c 是满足下式者：

$$\begin{array}{c} \text{司天之气} \\ \left[\begin{array}{c} \text{少阴君火} \\ \text{太阴湿土} \\ \text{少阳相火} \\ \text{阳明燥金} \\ \text{太阳寒水} \\ \text{厥阴风木} \end{array} \right] = f \text{ 在泉之气} \left[\begin{array}{c} \text{阳明燥金} \\ \text{太阳寒水} \\ \text{厥阴风木} \\ \text{少阴君火} \\ \text{太阴湿土} \\ \text{少阳相火} \end{array} \right] \end{array}$$

d) 左右间气律 d)

Xd

Xd 是左右间气律 d) 当且仅当, Xd 是满足下式之一者:

司天右间气 ↔ 客气二步

司天左间气 ↔ 客气四步

在泉左间气 ↔ 客气一步

在泉右间气 ↔ 客气五步

(司天之气 ↔ 客气三步, 在泉之气 ↔ 客气终步)

证明:

- 1、厥阴风木 (一阴 → 少阴君火 (二阴) → 太阴湿土 (三阴) →
少阳相火 (一阳 → 阳明燥金 (二阳) → 太阳寒水 (三阳)

————— 子系统公理 (7). b) 客气律

- 2、司天之气 ↔ 客气三步

在泉之气 ↔ 客气终步

————— 由步骤 1, 赋值“司天”以三步,
赋值“在泉”以终步

- 3、司天之气 ↔ H_1 (上半年之气候 ∧ A 全年这气候)

在泉之气 ↔ H_2 (下半年之气候)

————— 由步骤 2, 赋值“司天”, 以“ H_1 ”,
赋值“在泉”, 以“ H_2 ”

- 4、司天右间气 ↔ 客气二步

司天左间气 ↔ 客气四步

在泉左间气 ↔ 客气一步

在泉右间气 ↔ 客气五步

————— 由步骤 2 代入步骤 1, 见本章附图一

- 5、子 ∧ 午 ↔ 少阴君火司天

丑 \wedge 未 \leftrightarrow 太阴湿土司天

寅 \wedge 申 \leftrightarrow 少阳相火司天

卯 \wedge 酉 \leftrightarrow 阳明燥金司天

辰 \wedge 戌 \leftrightarrow 太阳寒水司天

⑥ 巳 \wedge 亥 \leftrightarrow 厥阴风木司天

————— 子系统公理 (7). a) 客气律

6、一阴 \rightarrow 二阴 \rightarrow 三阴 \rightarrow 一阳 \rightarrow 二阳 \rightarrow 三阳

————— 由步骤 1

7、一步 \rightarrow 二步 \rightarrow 三步 \rightarrow 四步 \rightarrow 五步 \rightarrow 六步

————— 由步骤 1

8、子 \wedge 午 \leftrightarrow 少阴君火司天 (三步) \rightarrow 阳明燥金在泉 (终步)
 \rightarrow 司天右间厥阴风木 (二步) \rightarrow 在泉左间太阳寒水 (一步)
 \rightarrow 司天左间太阴湿土 (四步) \rightarrow 在泉右间少阳相火 (五步)

————— 由步骤 8 代入 1, 根据 1、2、4、6、7 得出,

见本章附图一

9、丑 \wedge 未 \leftrightarrow 太阴湿土司天

寅 \wedge 申 \leftrightarrow 少阳相火司天

卯 \wedge 酉 \leftrightarrow 阳明燥金司天

辰 \wedge 戌 \leftrightarrow 太阳寒水司天

巳 \wedge 亥 \leftrightarrow 厥阴风木司天

————— 证明与子 \wedge 午 \leftrightarrow 少阴君火司天相同, 略。

10、证毕。

————— 由步骤 2、3、4、8、9

(11) 司天值气律

X

X是司天值气律，当且仅当，X是满足下式之一者：

厥阴司天 \leftrightarrow 风胜

少阴司天 \leftrightarrow 热胜

太阴司天 \leftrightarrow 湿胜

少阳司天 \leftrightarrow 火胜（暑胜，作者注）

阳明司天 \leftrightarrow 燥胜

⑥太阳司天 \leftrightarrow 寒胜

证明：

1、 厥阴风木 \leftrightarrow 风胜

少阴君火 \leftrightarrow 热胜

太阴湿土 \leftrightarrow 湿胜

少阳相火 \leftrightarrow 火胜（暑胜，作者注）

阳明燥金 \leftrightarrow 燥胜

⑥太阳寒水 \leftrightarrow 寒胜

—————子系统公理（5），六气值气律

2、 厥阴司天 \leftrightarrow 风胜

少阴司天 \leftrightarrow 热胜

太阴司天 \leftrightarrow 湿胜

少阳司天 \leftrightarrow 火胜（暑胜，作者注）

阳明司天 \leftrightarrow 燥胜

⑥太阳司天 \leftrightarrow 寒胜

—————由步骤 1，子系统定理（10），b）①

3、证毕。

（12）六气客主加临律

X

X是客主加临律，当且仅当，X满足下式：

$$\text{客气} \left\{ \begin{array}{l} \text{司天之气 (客气三步)} \\ \text{在泉之气 (客气终步)} \\ \text{在泉左间 (客气初步)} \\ \text{司天右间 (客气二步)} \\ \text{司天左间 (客气四步)} \\ \text{在泉右间 (客气五步)} \end{array} \right\} = f \text{ 主气} \left\{ \begin{array}{l} \text{少阳君火 (主气三步)} \\ \text{太阳寒水 (主气终步)} \\ \text{厥阴风木 (主气初步)} \\ \text{少阴君火 (主气二步)} \\ \text{太阴湿土 (主气四步)} \\ \text{阳明燥金 (主气五步)} \end{array} \right\}$$

证明：（见本章附图一）

- 1、厥阴风木（一阴→少阴君火（二阴）→太阴湿土（三阴）→
少阳相火（一阳→阳明燥金（二阳）→太阳寒水（三阳）

—————子系统公理（7），b）客气律

- 2、一步→二步→三步→四步→五步→六步

—————由1得出，子系统公理（12）

- 3、司天之气↔客气三步

在泉之气↔客气终步

—————子系统定理（10），a）司天在泉律

- 4、一步→二步→三步（司天）→四步→五步→六步（在泉）

—————由步骤3代入步骤2

- 5、司天右间气↔客气二步

司天左间气↔客气四步

在泉左间气↔客气一步

在泉右间气↔客气五步

—————子系统定理（10），d）左右间气律

- 6、一步（在泉左间）→二步（司天右间）→三步（司天）

→ 四步 (司天左间) → 五步 (在泉右间) → 六步 (在泉)

————— 步骤 5 代入步骤 4

7、厥阴风木 (初气) → 少阴君火 (二气) → 少阳相火 (三气)

→ 太阴湿土 (四气) → 阳明燥金 (五气) → 太阳寒水 (终气)

————— 子系统公理 (6), b) 主气律

8、X

————— 步骤 6 按步骤对应 7

9、证毕。

(13) 六气客主加临扩充律

X

X 是客主加临扩充律, 当且仅当, X 是满足下式之一者:

a) 巳、亥之年客主加临情况

① { [厥阴风木 (司天 客气三步)] = f [少阳相火 (主气三步)] }

↔ 顺

② { [少阳相火 (在泉 客气终步)] = f [太阳寒水 (主气终步)] }

↔ 逆

③ { [阳明燥金 (在泉左间, 客气初步)] = f [厥阴风木 (主气初步)] } ↔ 顺

④ { [太阳寒水 (司天右间, 客气二步)] = f [少阴君火 (主气二步)] } ↔ 顺

⑤ { [少阴君火 (司天左间, 客气四步)] = f [太阴湿土 (主气四步)] } ↔ 顺

⑥ { [太阴湿土 (在泉右间, 客气五步)] = f [阳明燥金 (主气五步)] } ↔ 顺

b) 子、午之年客主加临情况

- {[少阴君火(司天 客气三步)] = f[少阳相火(主气三步)]}
↔ 顺
- ② {[阳明燥金(在泉 客气终步)] = f[太阳寒水(主气终步)]}
↔ 顺
- ③ {[太阳寒水(在泉左间, 客气初步)] = f[厥阴风木(主气初步)]} ↔ 顺
- ④ {[厥阴风木(司天右间, 客气二步)] = f[少阴君火(主气二步)]} ↔ 顺
- ⑤ {[太阴湿土(司天左间, 客气四步)] = f[太阴湿土(主气四步)]} ↔ 同气
- ⑥ {[少阳相火(在泉右间, 客气五步)] = f[阳明燥金(主气五步)]} ↔ 顺

c) 丑、未之年客主加临情况

- ① {[太阴湿土(司天 客气三步)] = f[少阳相火(主气三步)]}
↔ 逆
- ② {[太阳寒水(在泉 客气终步)] = f[太阳寒水(主气终步)]}
↔ 同气
- ③ {[厥阴风木(在泉左间, 客气初步)] = f[厥阴风木(主气初步)]} ↔ 同气
- ④ {[少阴君火(司天右间, 客气二步)] = f[少阴君火(主气二步)]} ↔ 同气
- ⑤ {[少阳相火(司天左间, 客气四步)] = f[太阴湿土(主气四步)]} ↔ 顺
- ⑥ {[阳明燥金(在泉右间, 客气五步)] = f[阳明燥金(主气五步)]} ↔ 同气

d) 寅、申之年客主加临情况

- ①{[少阳相火 司天 客气三步]} = f[少阳相火 (主气三步)]
↔同气
- ②{[厥阴风木 在泉 客气终步]} = f[太阳寒水 (主气终步)]
↔逆
- ③{[少阴君火 (司天左右间, 客气初步)] = f[厥阴风木 (主气初步)] ↔逆
- ④{[太阳湿土 (司天右间, 客气二步)] = f[少阴君火 (主气二步)] ↔逆
- ⑤{[阳明燥金 (司天左右间, 客气四步)] = f[太阳湿土 (主气四步)] ↔逆
- ⑥{[太阳寒水 (在泉右间, 客气五步)] = f[阳明燥金 (主气五步)] ↔逆

e) 卯、酉之年客主加临律

- ①{[阳明燥金 司天 客气三步]} = f[少阳相火 (主气三步)]
↔逆
- ②{[少阴君火 在泉 客气终步]} = f[太阳寒水 (主气终步)]
↔逆
- {[太阳湿土 (在泉左间, 客气初步)] = f[厥阴风木 (主气初步)] ↔逆
- {[少阳相火 (司天右间, 客气二步)] = f[少阴君火 (主气二步)] ↔逆
- ⑤{[太阳寒水 (司天左右间, 客气四步)] = f[太阳湿土 (主气四步)] ↔逆
- ⑥{[厥阴风木 (在泉右间, 客气五步)] = f[阳明燥金 (主气五步)] ↔逆

f) 辰、戌之年客主加临情况

- ①{[太阳寒水(司天 客气三步)] = f[少阳相火(主气三步)]}
↔顺
- ②{[太阴湿土(在泉 客气终步)] = f[太阳寒水(主气终步)]}
↔顺
- ③{[少阳相火(在泉左间, 客气初步)] = f[厥阴风木(主气初步)]} ↔逆
- ④{[阳明燥金(司天右间, 客气二步)] = f[少阴君火(主气二步)]} ↔逆
- ⑤{[厥阴风木(司天左间, 客气四步)] = f[太阴湿土(主气四步)]} ↔顺
- ⑥{[少阴君火(在泉右间, 客气五步)] = f[阳明燥金(主气五步)]} ↔顺

证明：

a) 巳、亥之年客主加临情况

- 1 司天之气 ↔ 客气三步；在泉之气 ↔ 客气终气
————— 子系统定理 (10), a) 司天在泉律
- 2 司天之气 (客气三步)；在泉之气 (客气终步)
————— 变形规则 (9)
- 3、巳 ∧ 亥 ↔ 厥阴风木司天
————— 子系统公理 7, a) 客气律
- 4、厥阴风木 (司天, 客气三步)
————— 由步骤 2、3
- 5、少阳相火 (在泉, 客气终步)
————— 由步骤 2、4, 子系统定理 (10),
c) 司天在泉律

6、厥阴风木（司天，客气三步） = f 少阳相火（主气三步）

—————由步骤 4，子系统定理（12），客主加临律；子系统公理（6），主气律 b)

7、{ [厥阴风木（司天，客气三步）] = f [少阳相火（主气三步）] } ↔ 顺

—————子系统公理（8），客主加临顺律、逆、同气关系律 a)

8、少阳相火（在泉，客气终步） = f 太阳寒水（主气终步）

—————由步骤 5，子系统定理（12），客主加临律；子系统公理（6），主气律 b)

9、{ [少阳相火（在泉，客气终步）] = f [太阳寒水（主气终步）] } ↔ 逆

—————子系统公理（8），客主加临顺、逆、同气关系律 b)

10、司天右间气 ↔ 客气二步

司天左间气 ↔ 客气四步

在泉左间气 ↔ 客气一步

在泉右间气 ↔ 客气五步

—————子系统定理（10），司天在泉律 d)

11、在泉左间（客气初步）；司天右间（客气二步）

在泉右间（客气五步）；司天左间（客气四步）

————— 变形规则，9

12、厥阴风木（一阴） → 少阴君火（二阴） → 太阴湿土（三阴） → 少阳相火（一阳） → 阳明燥金（二阳） → 太阳寒水（三阳）

—————子系统公理 7，b) 客气律

13、在泉左间（客气初步） \leftrightarrow 阳明燥金

司天右间（客气二步） \leftrightarrow 太阳寒水

司天左间（客气四步） \leftrightarrow 少阴君火

在泉右间（客气五步） \leftrightarrow 太阴湿土

—————由步骤 6、8、11、12

14、阳明燥金（在泉左间，客气初步）

太阳寒水（司天右间，客气二步）

少阴君火（司天左间，客气四步）

太阴湿土（在泉右间，客气五步）

—————由步骤 13

15、阳明燥金（在泉左间，客气初步） $=f$ 厥阴风木（主气初步）

太阳寒水（司天右间，客气二步） $=f$ 少阴君火（主气二步）

太阴君火（司天左间，客气四步） $=f$ 太阴湿土（主气四步）

太阴湿土（在泉右间，客气五步） $=f$ 阳明燥金（主气五步）

—————由步骤 14，子系统定理（12），客主加临律；

子系统公理（6），a）主气律

16、 $\{[\text{阳明燥金（在泉左间，客气初步）}] = f[\text{厥阴风木（主气初步）}] \} \leftrightarrow \text{顺}$

$\{ [\text{太阳寒水（司天右间，客气二步）}] = f[\text{少阴君火（主气二步）}] \} \leftrightarrow \text{顺}$

$\{ [\text{少阴君火（司天左间，客气四步）}] = f[\text{太阴湿土（主气四步）}] \} \leftrightarrow \text{顺}$

$\{ [\text{太阴湿土（在泉右间，客气五步）}] = f[\text{阳明燥金（主气五步）}] \} \leftrightarrow \text{顺}$

—————子系统公理（8），a）客主加临、逆、

同气关系律

17、由 7、9、16 ,定 理 a) 得证。

其余 b)、c)、d)、e)、f) 证明皆类此，略。

18、证毕。

(14) 天符扩充律

求证：

己丑、己未、戊寅、戊申、戊子、戊午、乙卯、乙酉、
丁巳、丁亥、丙辰、丙戌等十二年为天符年。

证明：

1、己 丑

—————由前提引入

2、年干 \leftrightarrow 己 ,年支 \leftrightarrow 丑

—————母系统定理 (14) . a) 干支相合律

3、甲 \wedge 己 \leftrightarrow 土运 (大运)

—————子系统定理 (2) , 天干化运律

4、己 \leftrightarrow 土 (大运)

—————由步骤 3 , 变形规则 (8)

5、丑 \wedge 未 \leftrightarrow 太阴湿土 (司天)

—————子系统公理 (7) . a) 客气律

6、丑 \leftrightarrow 太阴湿土 (司天)

—————变形规则 (8)

7、己 \wedge 丑 \leftrightarrow 土 \leftrightarrow 土运 (大运) $f\leftrightarrow$ 太阴湿土 (司天) f

—————由步骤 4、6

8、己丑 \leftrightarrow 天符年

————— 由步骤 2、4、6、7，

子系统公理 (10),

a) 天符律

9、余者类同，证明从略。

10、证毕。

(15) 岁会扩充律

求证：甲辰、甲戌、己丑、己未、乙酉、丁卯、戊午、丙子等八年为岁会之年。

证明：

a)

1、甲辰

—————由前提引入

2、年干 \leftrightarrow 甲，地支 \leftrightarrow 辰

—————母系统定理 (14), a) 干支相合律

3、甲 \wedge 己 \leftrightarrow 土运 (大运)

—————子系统定理 (2), 天干化运律

4、甲 \leftrightarrow 土运 (大运)

—————由步骤 3，变形规则 (8)

5、辰 \wedge 戌 \wedge 丑 \wedge 未 \leftrightarrow 土

—————母系统 (L1) 公理 (9). b) 地支五行

6、辰 \leftrightarrow 土

—————由步骤 5，变形规则 (8)

7、甲 \wedge 辰 \leftrightarrow 土 \leftrightarrow 大运 (大运) $f\leftrightarrow$ 岁支 f

—————由步骤 4、6

8、甲辰 \leftrightarrow 岁会年

—————由步骤 2、4、6、7，子系统公理 (10),

b) 岁会律

9、甲戌、己丑、己未类同，证明从略。

10、证毕。

b)

1、乙酉

————— 由前提引入

2、年干 \leftrightarrow 乙，地支 \leftrightarrow 酉

————— 母系统定理 (14), a) 干支相合律

3、乙 \wedge 庚 \leftrightarrow 金运 (大运)

————— 子系统定理 (2), 天干化运律

4、庚 \leftrightarrow 金运 (大运)

————— 由步骤 3 变形规则 (8)

5、申 \wedge 酉 \leftrightarrow 金

————— 母系统公理 (9), b) 地支五行

6、酉 \leftrightarrow 金

————— 由步骤 5, 变形规则 (8)

7、地支 \leftrightarrow 酉 \leftrightarrow 金

————— 由步骤 2, 6

8、乙 \wedge 酉 \leftrightarrow 金 \leftrightarrow 大运 (大运) f \leftrightarrow 岁支 f

————— 由步骤 4, 7

9、乙酉 \leftrightarrow 岁会年

————— 由步骤 2, 4, 6, 8, 子系统公理 (10).

b) 岁会律

10、丁卯、戊午、丙子类同，证明从略。

11、证毕。

(16) 同天符扩充律

求证：甲辰、甲戌、庚子、庚午、壬寅、壬申等六年为同天符之年。

证明：

1、庚子

—————前提引入

2、年干 \leftrightarrow 庚，岁支 \leftrightarrow 子

—————母系统定理（14），a) 干支相合律

3、乙 \wedge 庚 \leftrightarrow 金运（大运）

—————子系统定理（2），天干化运律

4、庚 \leftrightarrow 金运（大运）

—————由步骤3，变形规则（8）

5、庚 $\in S$

—————母系统（L1）定理7，天干阴阳律

6、庚 \leftrightarrow 大运太过（金运）

—————由步骤4、5，子系统公理（4），

a) 太过与不及

7、子 \wedge 午 \leftrightarrow 少阴君火（司天）

—————子系统公理（7），a) 客气律

8、子 \leftrightarrow 少阴君火（司天）

—————由步骤7，变形规则（8）

9、子 \leftrightarrow 阳明燥金（在泉）

—————子系统定理（10），c) 司天在泉律

10 大运太过 f(金运) \leftrightarrow 在泉之气（阳明燥金）f

—————由步骤6、9

11 庚子 \leftrightarrow 同天符之年

—————由步骤 2、6、9、10，子系统公理 10)，
c) 同天符律

12、余者类同，证明从略。

13、证毕。

(17 同岁会扩充律

求证：辛未、辛丑、癸卯、癸酉、癸巳、癸亥等六年为同岁会之年。

证明：

1、辛 未

—————由前提引入

2、年干 \leftrightarrow 辛，年干 \leftrightarrow 未

—————母系统定理 (14)，a) 干支相合律

3、辛 \leftrightarrow M

—————母系统 L1 定理 (8)；地支阴阳律

4、丙 \wedge 辛 \leftrightarrow 水运 (大运)

—————子系统定理 (2)，天干化运律

5、辛 \leftrightarrow 大运不及 (水运)

—————由步骤 3、4，子系统公理 (4)，
a) 太过与不及

6、丑 \wedge 未 \leftrightarrow 太阴湿土 (司天)

—————子系统公理 (7)，a) 客气律

7、未 \leftrightarrow 太阴湿土 (司天)

—————变形规则 (8)

8、未 \leftrightarrow 太阳寒水 (在泉)

—————子系统定理 (10)，c) 司天在泉律

9、大运不及（水运） $f \leftrightarrow$ 在泉之气（太阳寒水） f

————— 由步骤 5, 8

10、辛 未 \leftrightarrow 同岁会年

————— 由步骤 5、8、9，子系统公理 10)

d) 同岁会律

11 余者类同，证明从略。

12 证毕。

(18) 太乙天符扩充律

求证：戊午、乙酉、己丑、己未四为太乙天符之年。

证明：

1、戊 午

————— 前提引入

2、年干 \leftrightarrow 戊，年支 \leftrightarrow 午

————— 母系统定理（14），a) 干支相合律

3、戊 \wedge 癸 \leftrightarrow 火运（大运）

————— 子系统定理（2），天干化运律

4、戊 \leftrightarrow 火运（大运）。

————— 变形规则（8）

5、子 \wedge 午 \leftrightarrow 少阴君火（司天）

————— 子系统公理（7），a) 客气律

6、午 \leftrightarrow 少阴君火（司天）

————— 变形规则（8）

7、巳 \wedge 午 \leftrightarrow 火

————— 母系统 L1 公理（9），b) 地支五行

8、午 \leftrightarrow 火

————— 变形规则 (8)

9、大运(火运) ↔ 少阴君火(司天之气) ↔ 岁支(火)

————— 由步骤 2、4、6、8

10、戊午 ↔ 太乙天符

————— 由步骤 2、4、6、8、9，子系统
公理 (10)，e) 太乙天符律

11、余者类同，证明仿此，从略。

12、证毕。

(19) 运太过而被抑平气扩充律

求证：戊辰、戊戌、庚子、庚午、庚寅、庚申等六年为平气之年。

证明：

1、戊戌

————— 由前提引入

2、年干 ↔ 戊，年支 ↔ 戌

————— 母系统定理 (14) . a) 干支相合律

3、戊 ∧ 癸 ↔ 火运 (大运)

————— 子系统定理 (2)，天干化运律

4、戊 ↔ 火运 (大运)

————— 变形规则 (8)

5、戊 ↔ S

————— 母系统 L1 定理 (7)，天干阴阳律

6、戊 ↔ 大运太过

————— 母系统公理 (4) . a) 太过与不及

7、戊 ↔ 大运太过 (火运)

————— 由步骤 4、6

8、辰 \wedge 戌 \leftrightarrow 太阳寒水 (司天)

————— 子系统公理 (7), a) 客气律

9、戌 \leftrightarrow 太阳寒水 (司天)

————— 变形规则 (8)

10 司天之气 (太阳寒水) $f \rightarrow$ 大运太过 (火运) f

————— 由步骤 7、9

11 戌戌 \leftrightarrow 平气之年

————— 由步骤 2、10, 子系统公理 (11),

a) 平气律

12 余者类同, 证明从略。

13 证毕。

(20) 运不及而得助平气律

求证: 丁卯、丁亥、乙酉、乙卯、己丑、己未、癸巳、丁巳、辛亥等九年为运不及而得助平气之年。

1. 乙酉之年

证明:

1、乙酉

————— 前提引入

2、年 \leftrightarrow 乙, 年支 \leftrightarrow 酉

————— 母系统定理 (14), a) 干支相合律

3、乙 \wedge 庚 \leftrightarrow 金运 (大运)

————— 子系统定理 (2), 天干化运律

4、乙 \leftrightarrow 金运 (大运)

————— 变形规则 (8)

5、乙 \leftrightarrow M

————母系统 L2 定理(7) , 天干阴阳律

6、乙 \leftrightarrow 大运不及

————4、5 , 子系统公理(4) . a) 太过与不及

7、卯 \wedge 酉 \leftrightarrow 阳明燥金(司天)

————子系统公理 (7) . a) 客气律

8、酉 \leftrightarrow 阳明燥金(司天)

————变形规则 (8)

9、乙 \leftrightarrow 大运不及(金运)

————由步骤 4、6 变形规则 (6)

10、司天之气(阳明燥金) f \leftrightarrow 大运不及 f

————由步骤 8, 9

11、乙酉 \leftrightarrow 平气之年

————由步骤 2、10 , 子系统公理(11) ,
b) 平气律

II. 癸巳之年

证明 :

1、癸巳

————前提引入

2、年干 \leftrightarrow 癸, 年支 \leftrightarrow 巳

————母系统定理 (14) , a) 干支相合律

3、戊 \wedge 癸 \leftrightarrow 火运(大运)

————子系统定理 (2) , 天干化运律

4、癸 \leftrightarrow 火运(大运)

————变形规则 (8)

5、癸 \leftrightarrow M

- 母系统 L1 定理 (7), 天干阴阳律
- 6、癸 ↔ 大运不及
- 子系统公理 (4), a) 太过与不及
- 7、癸 ↔ 大运不及 (火运)
- 由步骤 4、5
- 8、巳 ∧ 午 ↔ 火
- 母系统 L1 公理 (9), b) 地支五行
- 9、巳 ↔ 火
- 变形规则 (8)
- 10 大运不及 (火运) $f \leftrightarrow \text{支}(\text{火})f$
- 由步骤 2, 7, 9
- 11、癸 巳 ↔ 平气之年
- 由步骤 2、10, 子系统公理 (33),
b) 平气律
- 12、余者类同, 证明从略。
- 13、证毕。

(21) 主运发病律

X

X 是主运发病律, 当且仅当, X 是满足下式之一者:

初运 ↔ 木 ∨ 风 ∨ 春 ∨ 肝

二运 ↔ 火 ∨ 热 ∨ 夏 ∨ 心

三运 ↔ 土 ∨ 湿 ∨ 长夏 ∨ 脾

四运 ↔ 金 ∨ 燥 ∨ 秋 ∨ 肺

五运 ↔ 水 ∨ 寒 ∨ 冬 ∨ 肾

证明:

1. ①{木↔肝 ∨ 火↔心 ∨ 土↔脾 ∨ 金↔肺 ∨ 水↔肾} ∈ M
 {木↔胆 ∨ 火↔小肠 ∨ 土↔胃 ∨ 金↔大肠 ∨ 水↔膀胱} ∈ S

—————子系统公理 (2), 五行归属脏腑律

- 2、木(初运)→火(二运)→土(三运)→金(四运)→水(五运)

—————子系统定理 (3), 主运律

- 3、木(初运)↔肝
 火(二运)↔心
 土(三运)↔脾
 金(四运)↔肺
 水(五运)↔肾

—————由步骤 2 代入步骤 1

- 4、 初运(木)↔风胜 ②二运(火)↔暑热胜
 三运(土)↔湿胜 ④四运(金)↔燥胜
 五运(水)↔寒胜

————— 子系统定理 (8), 主运值气律

- 5、初运↔木 ∧ 风 ∧ 肝
 二运↔火 ∧ 热 ∧ 心
 三运↔土 ∧ 湿 ∧ 脾
 四运↔金 ∧ 燥 ∧ 肺
 五运↔水 ∧ 寒 ∧ 肾

—————由步骤 3、4, 变形规则 (6)、(9)

- 6、 初运(木):大寒日
 二运(火):春分后十三日
 三运(土):芒种后十日
 四运(金):处暑后七日

五运(水):立冬后四日

———子系统定理 (4), a) 子、辰、申年
主运交司律

7、初运 \leftrightarrow 木 \wedge 风 \wedge 肝 \wedge 春

二运 \leftrightarrow 火 \wedge 热 \wedge 心 \wedge 夏

三运 \leftrightarrow 土 \wedge 湿 \wedge 脾 \wedge 长夏

四运 \leftrightarrow 金 \wedge 燥 \wedge 肺 \wedge 秋

五运 \leftrightarrow 水 \wedge 寒 \wedge 肾 \wedge 冬

———由步骤 5, 6, 变形规则 (6)、(9)

8、初运 \leftrightarrow 木 \wedge 风 \wedge 春 \wedge 肝

二运 \leftrightarrow 火 \wedge 热 \wedge 夏 \wedge 心

三运 \leftrightarrow 土 \wedge 湿 \wedge 长夏 \wedge 脾

四运 \leftrightarrow 金 \wedge 燥 \wedge 秋 \wedge 肺

五运 \leftrightarrow 水 \wedge 寒 \wedge 冬 \wedge 肾

———由步骤 7

9、初运 \leftrightarrow 木 \vee 风 \vee 春 \vee 肝

二运 \leftrightarrow 火 \vee 热 \vee 夏 \vee 心

三运 \leftrightarrow 土 \vee 湿 \vee 长夏 \vee 脾

四运 \leftrightarrow 金 \vee 燥 \vee 秋 \vee 肺

五运 \leftrightarrow 水 \vee 寒 \vee 冬 \vee 肾

———由步骤 8, 变形规则 (3)

10、证毕。

(22) 大运、客运发病律

X

X 是大运、客运发病律, 当且仅当, X 是满足下列各式之

一者：

木运 ↔ 风 ∨ 肝

火运 ↔ 热 ∨ 心

土运 ↔ 湿 ∨ 脾

金运 ↔ 燥 ∨ 肺

水运 ↔ 寒 ∨ 肾

证明：

1、初运 ↔ 木 ∨ 风 ∨ 春 ∨ 肝

二运 ↔ 火 ∨ 热 ∨ 夏 ∨ 心

三运 ↔ 土 ∨ 湿 ∨ 长夏 ∨ 脾

四运 ↔ 金 ∨ 燥 ∨ 秋 ∨ 肺

五运 ↔ 水 ∨ 寒 ∨ 冬 ∨ 肾

—————子系统定理（21），主运发病律

2. [丁 ∨ 壬 ↔ 木运（初运）]

→ 火运（二运）→ 土运（三运）→ 金运（四运）→ 水运（终运）

—————子系统定理（9），客运律，丁壬化木

3、木运（初运）→ 火运（二运）→ 土运（三运）→ 金运（四运）

→ 水运（终运）

—————由步骤2

4、木运 → 火运 → 土运 → 金运 → 水运

—————子系统定理（1），五运律

5、木运 ↔ 木 ∨ 风 ∨ 春 ∨ 肝

火运 ↔ 火 ∨ 热 ∨ 夏 ∨ 心

土运 ↔ 土 ∨ 湿 ∨ 长夏 ∨ 脾

金运 ↔ 金 ∨ 燥 ∨ 秋 ∨ 肺

水运 ↔ 水 ∨ 寒 ∨ 冬 ∨ 肾

————— 由步骤 3、4，代入 1

6、木运 ↔ 风 ∨ 肝

火运 ↔ 热 ∨ 心

土运 ↔ 湿 ∨ 脾

金运 ↔ 燥 ∨ 肺

水运 ↔ 寒 ∨ 肾

————— 由步骤 5

7、证毕。

(23) 主气发病律

X

X 是主气发病律，当且仅当，X 是满足下式之一者：

初气 ↔ 厥阴风木 ∧ 风 ∧ 初春 ∧ 肝

二气 ↔ 少阴君火 ∧ 热 ∧ 暮春 ∧ 初夏 ∧ 心

三气 ↔ 少阳相火 ∧ 火 (暑——作者注) ∧ 夏 ∧ 心

四气 ↔ 太阴湿土 ∧ 湿 ∧ 暮夏 ∧ 初秋 ∧ 脾

五气 ↔ 阳明燥金 ∧ 燥 ∧ 暮秋 ∧ 初冬 ∧ 肺

六气 ↔ 太阳寒水 ∧ 寒 ∧ 冬 ∧ 肾

证明：

- 1、[厥阴风木 (初气) ↔ 大寒 ∧ 立春 ∧ 雨水 ∧ 惊蛰]
→ [少阴君火 (二气) ↔ 春分 ∧ 清明 ∧ 谷雨 ∧ 立夏]
→ [少阳相火 (三气) ↔ 小满 ∧ 芒种 ∧ 夏至 ∧ 小暑]
→ [太阴湿土 (四气) ↔ 大暑 ∧ 立秋 ∧ 处暑 ∧ 白露]
→ [阳明燥金 (五气) ↔ 秋分 ∧ 寒露 ∧ 霜降 ∧ 立冬]
→ [太阳寒水 (终气) ↔ 小雪 ∧ 大雪 ∧ 冬至 ∧ 小寒]

——子系统公理 (7) , 主气律

- 2、初气 ↔ 厥阴风木 ∧ 大寒 ∧ 立春 ∧ 雨水 ∧ 惊蛰
二气 ↔ 少阴君火 ∧ 春分 ∧ 清明 ∧ 谷雨 ∧ 立夏
三气 ↔ 少阳相火 ∧ 小满 ∧ 芒种 ∧ 夏至 ∧ 小暑
四气 ↔ 太阳湿土 ∧ 大暑 ∧ 立秋 ∧ 处暑 ∧ 白露
五气 ↔ 阳明燥金 ∧ 秋分 ∧ 寒露 ∧ 霜降 ∧ 立冬
终气 ↔ 太阳寒水 ∧ 小雪 ∧ 大雪 ∧ 冬至 ∧ 小寒

——由步骤 1, 变形规则 (9)

- 3、初气 ↔ 厥阴风木 ∧ 风 大寒 ∧ 立春 ∧ 雨水 ∧ 惊蛰
二气 ↔ 少阴君火 ∧ 热 春分 ∧ 清明 ∧ 谷雨 ∧ 立夏
三气 ↔ 少阳相火 ∧ 火 小满 ∧ 芒种 ∧ 夏至 ∧ 小暑
四气 ↔ 太阳湿土 ∧ 湿 大暑 ∧ 立秋 ∧ 处暑 ∧ 白露
五气 ↔ 阳明燥金 ∧ 燥 秋分 ∧ 寒露 ∧ 霜降 ∧ 立冬
终气 ↔ 太阳寒水 ∧ 寒 小雪 ∧ 大雪 ∧ 冬至 ∧ 小寒

——由步骤 2, 变形规则 (5)

- 4、木 ↔ 肝 ∨ 火 ↔ 心 ∨ 土 ↔ 脾 ∨ 金 ↔ 肺 ∨ 水 ↔ 肾

——子系统公理 (2) , 五行归属脏腑律

- 5、初气 ↔ 厥阴风木 ∧ 风 ∧ 肝 大寒 ∧ 立春 ∧ 雨水 ∧ 惊蛰
二气 ↔ 少阴君火 ∧ 热 ∧ 心 春分 ∧ 清明 ∧ 谷雨 ∧ 立夏
三气 ↔ 少阳相火 ∧ 火 ∧ 心 小满 ∧ 芒种 ∧ 夏至 ∧ 小暑
四气 ↔ 太阳湿土 ∧ 湿 ∧ 脾 大暑 ∧ 立秋 ∧ 处暑 ∧ 白露
五气 ↔ 阳明燥金 ∧ 燥 ∧ 肺 秋分 ∧ 寒露 ∧ 霜降 ∧ 立冬
终气 ↔ 太阳寒水 ∧ 寒 ∧ 肾 小雪 ∧ 大雪 ∧ 冬至 ∧ 小寒

——由步骤 4 代入步骤 3, 变形规则 (5)

- 6 初气 ↔ 厥阴风木 ∧ 风 ∧ 肝 ∧ 大寒 ∧ 立春 ∧ 雨水 ∧ 惊蛰
二气 ↔ 少阴君火 ∧ 热 ∧ 心 ∧ 春分 ∧ 清明 ∧ 谷雨 ∧ 立夏

三气↔ 少阳相火∧火∧心∧ 小满∧芒种∧夏至∧小暑
 四气↔ 太阳湿土∧湿∧脾∧ 大暑∧立秋∧处暑∧白露
 五气↔ 阳明燥金∧燥∧肺∧ 秋分∧寒露∧霜降∧立冬
 终气↔ 太阳寒水∧寒∧肾∧(小雪∧大雪∧冬至∧小寒)

—————由步骤 5，变形规则 (5)

7、初气↔厥阴风木∧风∧初春∧肝

二气↔少阴君火∧热∧暮春∧初夏∧心

三气↔少阳相火∧火(暑——作者注)∧夏∧心

四气↔太阴湿土∧湿∧暮夏∧初秋∧脾

五气↔阳明燥金∧燥∧暮秋∧初冬∧肺

六气↔太阳寒水∧寒∧冬∧肾

—————由步骤 6

8、证毕。

第二节 易学逻辑推理系统的讨论

一、易学逻辑系统的逻辑共同性

逻辑是关于推理的科学，逻辑的重要任务之一是研究推理的有效性，并要保证推出的结论与前提保持同一，在形式和语义上都保持是“真”的。西方现代形式逻辑建立系统以公理化的方法作为最基本的方法，从相互独立的作为前提的公理出发，依据定义、规则等推导出一系列的定理，这些定理实际上不过是公理的变形而已。

本书在建立易学逻辑的系统时也尽可能地采取公理化的方法。

但是，作为逻辑史的研究，首先重要的是尊重历史事实，要以历史上易学存在的真实情况为根据进行研究，而不是夸大古人的研究成果。古代学科的分类，并不像现代社会一样，很多学科起初都是混杂在一起来说的，这也是中西方科学发展过程中的共性。我们将《墨经》看成是逻辑学的专著，是从现代学科的划分标准出发的。同样，我们把亚里士多德的《工具论》仅仅看成是逻辑学的专著，也存在以今天的标准裁定古人的弊端。这样说并不妨碍我们对中国古代逻辑科学的研究。实际上，今天中国古代逻辑的所有的有效的研究，全部是站在现代人的立场之上的。这是因为我们需要把古代逻辑和今天的逻辑作比较，要把古代逻辑的理论和思想转换为现代可以接受的语言来解读，以考察它能对今天的逻辑科学有什么样的影响或者我们的研究要继承古人的优秀传统以发挥它在当代的意义，那种纯粹站在古人立场上解读古人的方法实际上是同义语的反复，是没有意义的。

建立易学逻辑系统的文本依据是：《周易》、《四库全书·御定星历考原》、《四库全书·钦定协纪辨方书》、《黄帝内经》、《类经》、《类经图翼》^①。这样做的目的，就是要以历史上易学的真实情况为根据进行研究。历史上的易学逻辑思想是散见于历史古籍中的，但是我们发现它还是有系统、有规律的。尤其是形成于清乾隆时期的文渊阁四库全书中的《御定星历考原》、《钦定协纪辨方书》，汇集了古代易学几乎所有的概念、推理理论和方法。《钦定协纪辨方书》还在书前专列出《本原》二卷，这两卷所涉及的内容全部都是易学

^① 有关这些文本的详细资料参阅本书相关章节的页下注。

的基本概念、基本原理和基本推理规则，是在易学所有分支中都会运用到的基本内容。我们在对历史上易学的研究中发现，所有易学基本概念最初都来自于对生活中最基本经验的概括和总结。但是，这些概念在形成以后就逐渐地脱离了它的原初意义，不断被赋予新的内容和新的意义，不断地被应用于古代的其他的学科之中，以致后来成为一种通用的推理工具和计算工具来使用。例如，原始的五行观念在最初可能就是道路或五种具体物质的概括，但是在后来却被推广成为应用在其他学科中的工具。如在天文学中成了标定时空方位、计算五星运动、计算律历的工具，在医学中成为判断疾病起因和轻重死生的工具，在建筑学中成为房屋建筑、布局中的工具和审美标准，在军事学中成为判断敌情、我情，以及排兵布阵克敌制胜的工具，在地理学中成为分野和标定方位的计算工具，甚至在古代人文学科中成为建立思想理论、划分人群类型、分析人的秉性爱好的工具……。在这些应用中，五行的最初的具体意义被抽象掉了，它成为一种可以不断地被赋予无穷多意义的符号，而且在推理过程中只作为符号存在。作为代表符号的五行以及这些符号间的关系的全部内容，经过慎重的整理后，都被压缩在《河图》、《洛书》之中，然后再把这些经过整理后的五行内容用于具体的学科之中去探索规律和发现规律。这样，五行思想的形成，首先是归纳、应用，再归纳进而上升为抽象的理论系统，然后再把这种系统的理论拿出来应用，作为指导具体学科建立体系、探寻真理的工具。这后一段的过程，就具有公理方法的特征，或者说是类似于公理方法的尝试。例如在上述“五运六气系统”中，五行的概念、变化规则和推理方法就具有公理的性质。易学中所有的符号及符号之间的关系都具有这样的特点。因此我们说，在易学的发展过程中，古人进行了认真地研究，经过对这些概念的不断抽象而使之达到了一种近似

于通用符号的水平，可以说，易学中的符号是中国古代文化中产生的最为抽象的符号。如果说在易学逻辑中，像“木”、“土”是类的概念的抽象符号的话，那么由“木”、“土”组成的语句，诸如“木克土”、“木生土”就是个命题，这个命题在易学逻辑中也是个抽象的形式命题。“木克土”，可以指身体中肝脏对脾脏的克制关系，可以指空间方位上的东方对中央的克制关系，可以指影响气候变异的“客气”（厥阴风木）对固定不变的“主气”的（太阴湿土）的克制关系，可以指五音中“角”音对“宫”音的克制关系，可以指客星出于东方入于中央对气候带来的影响……。上述易学逻辑系统中的“公理”、“定理”都是这样的命题。易学逻辑中的概念、命题都是形式的和抽象的，那么由这些概念和命题组成的系统也同样具有形式的性质，是一个形式的或类似于形式的逻辑系统。上述五运六气系统，如果给于不同的赋值可以应用于不同的领域。如给予历法的赋值可用于历法的计算，给予气象的赋值可用于气象的计算，给予医学的赋值可用于医学的计算等等。易学逻辑系统中的公式都是依据规则由公理推出的，都是公理的变形形式，因此只要推的过程正确，其结果必然是与前提保持同一的和“真”的。如易学中的“肝气横逆伤及脾运”，是由“厥阴风木克太阴湿土”推出的，而“厥阴风木克太阴湿土”又是由“木克土”的公理推出的，因此“肝气横逆伤及脾运”是“木克土”公理的变形形式，与“木克土”是同一的，它在形式上和语义上都是有效的和真的。

我们用公理的方法构造易学逻辑系统的前提，是因为易学本身具有公理的性质和计算的性质，我们所作的工作不过是将散见于古籍中的易学逻辑加以总结和提炼而已。这样做的目的在于以事实的方法证明易学本身确实存在逻辑，而且这种逻辑与西方逻辑比较而言具有逻辑的共同性。

二、易学逻辑系统的逻辑特殊性

（一）易学系统推理的类特征

易学的推理系统本身具有明显的推类特征。正如上文所述，推理中所应用的符号是某一类事物的抽象，虽然在具体的推理过程中已经撇开了符号的具体含义，只是按照易学推理的规则来进行的，得到的结论如果只是从逻辑的形式上来看的话也仅仅是个形式上的结论，但是我们一旦给予这个结论以赋值或者给予语义的解释的话，就会看出在易学逻辑的前提与结论之间，甚至是在推理过程中上一步与下一步之间是一种类的转换。也就是说，易学逻辑中任何一个概念符号，都不过是它那个类的事物的最高抽象而已，因此在易学逻辑的推理和形式转换过程中，所实现的不过是类与类的转换，即关于类的推理。

（二）易学系统推理的语义自我指称性

我们在构造易学逻辑的形式系统时，使用了一些基本的范畴和属性。如下表：

易学逻辑语义范畴属性表：

a：太级

b：两仪：阴（M）、阳（S）

c：四象：春、夏、秋、冬

d：八卦：乾（☰）、兑（☱）、离（☲）、震（☳）、巽（☴）、坎（☵）、艮（☶）、坤（☷）

e：六十四卦：略

f：五行：金、木、水、火、土

g：五方：东、南、西、北、中

h：五音：宫、商、角、徵、羽

- i : 五季 : 春、夏、长夏、秋、冬
- j : 天干 : 甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸
- k : 地支 : 子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥
- l : 奇数阳 : {1, 3, 5, 7, 9……}
- m : 偶数阴 : {2, 4, 6, 8, 10……}
- n : 五运 (气) : 土运、金运、水运、木运、火运
- o : 运的分类 : 大运 (中运) 、客运、主运
- p : 运之关系 : 胜、不及、太过、平气、太少 ; 本气、胜气、
复气、克己之气、己克之气、所伤之气
- q : 五步推运 : 初运 (一运) 、二运、三运、四运、五运 (终运)
- r : 二十四节气 : 大寒、立春、雨水、惊蛰、春分、清明、
谷雨、立夏、小满、芒种、夏至、小暑、
大暑、立秋、处暑、白露、秋分、寒露、
霜降、立冬、小雪、大雪、冬至、小寒
- s : 六气 : 风 (厥阴风木) 、热 (少阴君火) 、火 (暑 , 少阳
相火) 、湿 (太阴湿土) 、燥 (阳明燥金) 、寒 (太
阳寒水)
- t : 客气别称 : 司天之气、在泉之气、上半年的气候 (H_1) 、
下半年之气候 (H_2) 、左间气、右间气
- u : 客气六步 : 初气 (一步) 、二气 (二步) 、三气 (三步) 、
四气 (四步) 、五气 (五步) 、终气 (六步)
- v : 客主加临同化关系 (同气) : 天符、岁会、同天符、同岁
会、太乙天符
- w : 客主加临异化关系 : 顺化、天刑、小逆、不和
- x : 运气相临盛衰关系 : 运生气衰、运衰气盛
- y : 天符岁会 : 天符、岁会、同天符、同岁会、太乙天符

z : 年干(岁干)、年支(岁支)

α : 年、月、日、刻

β : 初、终、暮、起、后、正

γ : 五脏: 心(心包)、肝、脾、肺、肾

δ : 六腑: 小肠、三焦、胆、胃、大肠、膀胱

.....

上面这个范畴表是我们用来构造易学逻辑形式系统的。易学形式系统中的基本概念和属性,不过又是这个范畴性表中的内容而已,它与语义范畴表中的范畴形成一种对应关系,这就揭示了一个重要现象,易学逻辑形式系统的语义范畴具有自我循环性,亦可称自我指称性。这种自我指称性说明,易学逻辑系统在表中是自我满足的和有效的,也就是说易学逻辑系统在中国传统文化的背景下是成立的、无矛盾的、有效的。它证明易学逻辑作为古代逻辑达到了很高的水平,证明易学逻辑在中国古代确实已经成为运用于具体学科的工具。任何一个民族能够在不与其他民族文化进行交流的情况下,独立创造出一种可以作为普遍工具使用的通用语言都是极为难能可贵的。这是中国古代文化的光辉性。另外,语义的自我循环性还是思维过程本身所固有的,表明人脑在实际思维过程中,诸多层次缠绕在一起,这是人脑思维的本质特性之一,易学逻辑恰好在这方面将它揭示出来。这个表是中国古代传统文化中特有概念的集合,体现了天地人相统一的观念。易学逻辑推理在表中是有效的,以及在传统文化中是成立的这一事实,说明逻辑并非是一元的,而是不同的文化下应该有着不同的逻辑。

(三) 形义结合的类推理

大家知道,只有一个论域的逻辑推理系统叫实质逻辑推理系统;预先不给定任何论域,经不同解释后可建立起许多论域的逻辑

推理系统，叫形式推理系统。易学逻辑本身，既非纯实质推理，又非纯形式推理，它具有形式与实质推理相结合的双重特性。

首先，易学逻辑系统中的基本符号，并非毫无意义的形式符号。如金，金并非毫无意义，而是具有金之属性的诸多范畴或是具有金之属性的一类范畴的抽象，如五行金、五方金、五季金、五脏金等等范畴的抽象，因此它具有这些范畴的一般特点和类的特征，也就是具有类概念的特点。其次，易学逻辑的基本概念在一般的推演过程中是不考虑它本身的含义的。如易学逻辑母系统的“定理，9 四季土律”以及其他二十余个定理的证明过程中，基本概念推演的形式，是不考虑本身含义的。但是，在有些推演过程中，语形与语义是结合在一起的。如在易学逻辑母系统的“定理，6、地支方位律”的第四步中“春 $g \leftrightarrow$ 东 g ”就是语形与语义结合的推演形式。

易学逻辑系统的推理，是以符号的形式表达概念之间的推演关系。它的基本对象就是概念，公理刻画的是概念的特征，如易学母系统“公理，9、天干地支五行律”刻画的是十天干、十二地支的五行概念。定理所揭示的也是概念之间的关系，如母系统中的“定理，5 天干方位律”。所揭示的是天干概念与东、南、西、北、中等方位概念之间的关系。

因此我们讲，易学逻辑的推理是具有形义结合特征的概念推理。

概念是人脑思维中的基本思维单元，易学逻辑尤其重视基本概念的研究，传统文化中的许多精深的道理都蕴含于一些基本的概念之中。如儒家的深刻道理就蕴含于“忠”、“孝”、“仁”、“义”、“礼”、“智”、“信”等这样一些概念中。传统文化中的阴阳、五行、五音、干支等类概念就蕴含在易学推理中，因此，易学逻辑所揭示

的类概念推演可以算得上是有中国特色的逻辑推演。

其次，易学逻辑系统还包括命题推理。命题推理中的语法变项，是易学逻辑的类概念，这些类概念只是对它代表的那一类事物的集合的高度抽象。由类概念的符号所代表的类的集合虽然在一端上是无限开放的，但是在另一端上确是紧缩有穷的。因此，易学逻辑的语法变项尽管可以任意代换，但确是有条件的，它只能代表它这一类集合中的无限原子，但却不能跨越它代表的集合的自身的限制去代表任意一个集合或任意一个集合中的任意一个原子。例如，命题“木克土”，其中的“木”或“土”，可以代表“木”或“土”类集合中的任意原子，如代表植物、东方、青色、角音、“客运”的木运、“客气”的厥阴风木代表砖瓦、中央、黄色、宫音、“客运”的土运、“客气”的太阴湿土……但是却不能代表其他类集合，如火类、水类或金类的集合等等，也不能代表其他类集合中的任意原子，如代表红色、黑色、白色，徵音、羽音、商音，南方、北方、西方，火运、水运、金运，少阴君火、少阳相火、太阳寒水、阳明燥金等。也就是说，易学逻辑中的命题也是在类与类之间进行的，因此命题即是形式的，也是实质的，是形义结合的类推理。

基于以上两点原因，我们说易学逻辑具有形义结合的类推理的特征。

三、易学逻辑子系统——五运六气系统的运算

检验一个逻辑系统是否有效，除了可以用形式的方法证明以外，还可以用实质的方法来证明，即用传统意义上的语义学的方法来证明。一个有效的逻辑系统，当它在一个论域中被赋值以后，必然可以在这个论域中进行有效的运算。

下面我们就易学逻辑子系统——五运六气系统的有效运算作一

简要举例说明。

五运六气系统简称运气系统是以阴阳五行、干支甲子等易学逻辑母系统中的概念、公理、变形规则等内容为基础，加上自身系统中特有的公理、定理而形成的易学逻辑子系统。

运气系统用以计算每年气候变化情况与相应的疾病流行情况，是中医学的重要组成部分，具有较强的实用价值。明医张介宾曾说：

“然变化虽难必，而《易》尽其几矣；天道虽难测，而运气尽其妙矣。自余有知以来，常以五六之义，逐气推测，则彼此盈虚，十应七八。”^①

运气学是“天人感应”理论在医学上的具体运用。现代西方为了进一步探索气象、气候与人类健康的关系，近年来出现了所谓“医学气象”这一新兴边缘学科，虽起步不久，但在国际上已日益引起广泛重视。可以认为，中医学中的运气学说是世界上诞生最早、最早具有系统性，也是迄今依然在产生深刻影响的“医学气象学”。

运气学说的目的在于揭示自然界气候变化与人体疾病流行的关系。《素问·六元正纪大论》说：

“先立其年，以明其气。金木水火土运行之数，寒暑燥湿风火临御之化，则天道可见，民气可调，阴阳卷舒，近而无惑。”^②

^① 明·张介宾著：《类经·运气类》下册第二十四卷第十，第853页，人民卫生出版社1965年版。

^② 《黄帝内经素问校释》下册，第1021页，人民卫生出版社1982年版。

这正揭示了五运六气学说在探索自然变化与人体健康关系方面的功能。

下面我们举例说明易学逻辑系统子系统——运气系统，在计算气候变化及对疾病大致流行的情况影响方面的运算情况。

例如：1990 年的庚午年。

1、庚 午

—————由前提引入

2、天干 \leftrightarrow 庚，地支 \leftrightarrow 午

————— L1 定理 (14). a) 干支相合律

3、庚 \leftrightarrow 运，午 \leftrightarrow 气

—————由 1，L2 公理 (1)，干支归属运气律

4、庚 \leftrightarrow 金运太过 (值年大运)

————— L2 公理 (4). a) 太过与不及

5、午 \leftrightarrow 少阴君火 (值年司天之气)

—————由 3，L2 公理 7, a) 客气律

6、火 \rightarrow 金

————— L1 公理 (3). b) 五行相克

7、少阴君火司天 \rightarrow 金运大运太过

—————由 4、5，L1 公理 (3). b) 五行相克

8、庚午：气盛运衰 (天刑之年)

—————由 7、L2 公理 (9). a) 气盛运衰

9、庚午：平气之年

—————由 7, L2 公理 (11). a) 运太过而被抑

10、午 \leftrightarrow 阳阴燥金 (值年在泉之气)

—————由 5，L2 定理 (10)，c) 司天在泉律

11、庚金（值年大运）↔阳明燥金（值年在泉之气）

—————由 4、10

12、庚午：同天符之年

—————由 11，L2 公理（10）。c) 同天符律

13、由 L2 定理（4），c) 寅午戌年主运交司律可知，1990 年初运自己巳年大寒乙酉日（公历 1990 年 1 月 20 日）^①。申初初刻起交运。

14、庚午：平气之年

—————由 2、4、13，乙庚化金，L2 公理（11），
c) 干德符 年干合日干律

15、庚午年客气情况：

太商（初运）→少羽（二运）→太角（三运）→少徵（四运）
→太宫（终运）

—————由 4，L2 定理 9、6

16、庚午年主运情况：

少角（初运）→太徵（二运）→少宫（三运）→太商（四运）→
少羽（五运）

—————由 4，15，L2 定理 3、6

17、庚午年五运之客主加临情况：

参见中国科学院北京天文台林亨国、汪克敏、朱永和编：《农历、公历、干支历日历对照表》、第 220 页，中国林业出版社 1989 年版。

② 《说文解字》（第 237 页下，汉·许慎撰，中华书局 1963 年版）曰：“漏，以铜受水，刻节，昼夜百刻。”一昼夜为百刻，至东汉时已成定制。古人计时以铜壶盛水，底穿一孔，壶中立箭，上刻度数百节，每刻又分十分，水由壶底之孔外漏，壶中箭上刻度显露，一昼夜漏尽壶中之水，箭上刻度亦全部露出，据箭上露出的刻度计时。每日计时始于寅而终于丑。初刻即计时之始，非漏下一刻。上文大寒日申初初刻，即 1990 年 1 月 20 日下午 3 点。

客运	太商（初运）	f主运	少角（初运）庚午年大寒日申时初初刻起
	少羽（二运）		太徵（二运）春分后十三日申时正一刻起
	太角（三运）		少宫（三运）芒种后十日酉时初二刻起
	少徵（四运）		太商（四运）处暑后七日酉时正三刻起
	太宫（五运）		少羽（五运）立冬后四日戌时初四刻起

————— 15、16

18、庚午年客气交迭情况：

太阳寒水（初步 在泉左间）→厥阴风木（二步 司天右间）
→少阴君火（三步 司天之气）→太阴湿土（四步，司天左间）
→少阳相火（五步 在泉右间）→阳阴燥金（六步，在泉之气）

————— 由 5、10，L2 定理（10），a）、c）、
d）司天在泉律，L2 公理（7）

19、庚午年主气交迭情况：

厥阴风木（初气）→少阴君火（二气）→少阳相火（三气）
→太阴湿土（四气）→阳明燥金（五气）→太阳寒水（终气）

————— L2，公理 6，b）主气律

20、庚午年六气客主加临情况：

客气	太阳寒水	=f主气	厥阴风木自己巳年大寒日申初至本年春分日午初
	厥阴风木		少阴君火自春分日午正至小满日辰正
	少阴君火		少阳相火自小满日巳初至大暑日卯初
	太阴湿土		太阴湿土自大暑日卯正至春分日丑正
	少阳相火		阳明燥金自秋分日寅初至小雪日子初
	阳明燥金		太阳寒水自小雪日子正至大寒日戌正

————— 18、19，L2 定理（13），客主加临扩充律

21、《黄帝内经素问·六元正纪大论》曰：“庚午（同天符）……上少阴火，中太商金运，下阳明金。热化七，

清化九，燥化九，所谓正化日也。其化上咸寒，中辛温，下酸温，所谓药食宜也。^①“太过者，其数成，不及者，其数生，土常以生也。”^②庚午年少阴君火司天，中运为太商金运，相对阳明燥金在泉。又由于庚午为太过之年，因此影响气候的三个主要因素，在五行数上，是司天之气合火之成数七，中运之气合金之成数九，在泉燥金同样也是合金之成数九。这种燥金与火热并重的情况，就决定了庚午年气候变化的大致情况是迅速激烈的。从人之疾病受气候影响的大致情况来看，由于天人同类可以相推，所以患疾病也同样是以急性为主且变化迅速，甚至会出现病情加快加重的现象。《黄帝内经素问·六微旨大论》曰：“天符为执法……帝曰：邪之中也奈何？岐伯曰：中执法者，其病速而危。”^③《黄帝内经素问校释》又引《运气论奥谚解》曰：“执法是执柄、执权的意思。有如执行国政，其权威震于天下，所以天符的岁气速而且强。”^④可见，庚午天符之年的气候变化迅速激烈，犹如柄权执法，犯天符之岁气者就会“病速而危”了。具体情况如下：

- 22、由庚午年的运气相合，看本看气候与疾病流行的大致情况。以五运来说，由步骤4得庚为阳金太过，庚午年的中运为金运太过，为当燥气流行。但从六气来说，由步骤5得午为少阴君火司天，又由步骤7得司天之火气克

① 《黄帝内经素问校释》下册，第1094页。

② 同上书，第1117页。

③ 同上书，第902页。

④ 同上书，第903—904页。

制太过之金运，因此，由步骤 8、12 显示，庚午年为气盛运衰之年，而且该年还为天刑之年与同天符之年，据 P2，语义解释，22 “运衰气盛”表明，庚午之年气候变化当以六气为主，五运辅之。庚午之年为天刑年，气候变化异常激烈，该年又为同天符年，进一步说明了该年气候变化激烈，是以不同气候转换频繁快速且强烈迅猛为特点的。

23、具体分析庚午年之年分步气候变化与疾病流行的大致情况：

由步骤 5、10 可知，午年为少阴君火司天，阳明燥金在泉。由 P2，语义解释，“17、司天在泉律”得，该年上半年为少阴君火之气主事，下半年为阳明燥金之气主事。

由 17、20 可知，庚午年六气一步，时间自庚午年大寒日申时初刻起至本年春分日午初止，公历是自 1990 年 1 月 20 日至 3 月 21 日止。从气上看，初气的主气为厥阴风木，客气为太阳寒水，太阳之水气生厥阴木气。据 P2，语义解释，“21 六气客主加临顺逆同气关系律”得，客主关系为“顺”，本步气候变化不大。从运来看，初步的主运为少角，客运为太商，商金克角木，据 P2，语义解释 22 得，客主关系亦为“顺”，说明本步气候变化不大。从运气相合来看，这一段时间气候基本正常，气候变化以风气流行，水气（包括降雪、降雨）流行为主，加上上半年少阴君火主事，所以在风水两盛的同时，伴有气候温暖的现象。

由步骤 17、20 可知，六气二步的时间自春分日午正至小满日辰正止，公历自 3 月 2 日至 5 月 21 日止。以气来看，该步主气为少阴君火。客气为厥阴风木，风木之气生火热之气，据 P2，语义解释 21 得，该步客主关系为“顺”，应属正常。以运来讲，主为太徵，客为少羽，羽水克徵火，据 P2，语义解释 21，该步客主关系亦为“顺”，气候变化不大。从运气相合看，该步的前半步以风、水两盛为主，该步的后半步热水盛行，兼有风气流行；由于该年上半年少阴君火主事，该步前半步风气主事，因而热气不显，后半步风气只是兼行，因此在水多、风气兼行的情况下，气温要骤然升高。

由步骤 17、20 可知，六气三步的时间自小满日巳初至大暑日卯初止，公历自 5 月 21 日至 7 月 23 日至。从气来看，该步主气为少阳相火，客气为少阴君主事，两火同气。由 P2 语义解释 21 得，客主关系为“同气”，气候变化不大，但两火同气，恐热有亢害之意。从运来讲，主运为少宫，客运为太角，角木克宫土，据 P2，语义解释 21 得，该步客主关系为“顺”，表明气候以风、湿为主，变化不大。从运气相合看，该步之前半步，以盛热、水为主，加之上半年少阴君火主事，在气候变化上更明显地表现出天气盛热的特点，但这段时间内仍伴有雨水流行；该步之后半步，以盛热为主，挟有风气，伴有少量雨水出现。加之该年上半年少阴君火主事，故这段天气变化当以盛热为主，并伴有风气和少量雨水出现。

由步骤 17、20 可知，六气四步的时间自大暑日卯正至秋分日丑正止，公历自 7 月 23 日起至 9 月 23 日止。以气来看，该步主气为太阴湿土，客气亦为太阴湿土，两湿土为“同气”，由 P2，语义解释 21 得，该步客主关系为“同气”，气候变化异常激烈，恐有灾象出现。以运来讲，四运主运为太商，客运为少徵，微火克商金，据及 P2，语义解释 21 得，该步客主加临关系为“顺”，变化不大。从运气相合来看，该步之前半步湿气明显增多，兼伴风气注行。所以本步之前半步雨水盛大、挟风流行，恐有灾象；该步之后半步，当以热、燥与雨水三盛为主，加之下半年阳明燥金主事，故较之前半步水量有所减少，并伴有燥气挟暑热之气流行。

⑥由步骤 17、20 可知，六气五步的时间是自秋分日寅初至小雪日子初，公历时间自 9 月 23 日起至 11 月 22 日止。以六气来看，主气为阳明燥金，客气为少阳相火，相火之气克制燥金之气，据及 P2，语义解释 21 得，该步客主关系为顺，气候变化不大。从运来看，五运主运为少羽，客运为太宫，宫土克羽水，据 ①及 P2，语义解释 21 得，该步客主关系为“顺”，气候变化不大。从运气相合来讲，该步前半步燥、热两盛，该步后半步虽仍以燥热为主，但挟有降水出现。

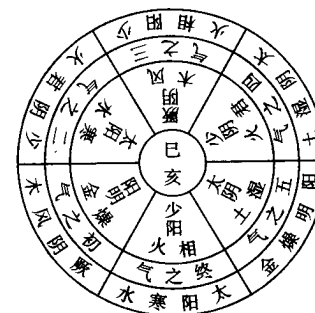
⑦由 17、20 可知，六气终步的时间是自小雪日子时至大寒日戌时，公历自 11 月 22 日起至 1991 年 1 月 20 日止。六气终步的主气为太阳寒水，客气为阳明燥金，燥

金生寒水，据及 P2，语义解释 21 得，该步客主加临关系为“顺”，气候变化不大，与六气终步相应的运就是五运，如⑥所述同，从运气相合看，该步虽有燥气，但水，湿过多，恐大雪出现。

⑧由步骤 9、14 得，该年为平气之年，运气各步基本上以顺为主，但该年与上年、下年相比，则又为天刑年或同天符年，气候变化剧烈。尤以水盛突出，运气各步均有水，这在往年是不多见的，其中以六气的初步、四步、终步的水盛最为明显。

- 25、庚年疾病流行情况大致如何？由 4 可知，庚为金运太过，据 P2，语义解释 2、33、36 得本年于肺实病者不宜，于肺虚病者有宜。又据 P2，语义解释 38 可知，该年于肝实病者有利，于肝虚病者不利。此外还要考虑到火气来复的情况，患心实病者有利，心虚病者不利。总之，庚午年从运来讲多发肺病、肝病和心病。从六气来看，由于该年水盛，于阴精不足，或阴虚阳亢患者均有利治疗，但由于水盛寒凉，该年又易患感冒、骨节病、风湿病等。本年上半年少阴君火司天，则多见心病、肺病与肾病，下半年阳明燥金在泉，则多见肺病、肝病与心病。

上面就是通过易学逻辑子系统——运气系统对 1990 年庚午年之天时与众疾大致流行情况的运算。



客主加临图

(摘自《黄帝内经素问校释》)

① 《黄帝内经素问校释》下册，第 871 页。

下篇 易学逻辑在传统文化中的作用

第五章 易学与名辩学

第一节 《周易》与名辩学的形成年代

19 世纪末期以来，随着西方列强对中国的入侵和瓜分，中国的有识之士开始介绍西学以图强，逻辑学也成为主要的引进和介绍的学科。随着西方逻辑学的引入，自然引发了与中国传统逻辑的对比问题。以严复、章太炎、梁启超、章士钊以及胡适为代表，把关注中国逻辑的目光都放到了先秦的名辩学上。严复首先将“Logic”译为“逻辑”，同时也译为“名学”，他将英国 19 世纪著名逻辑学家约翰·斯图亚特·穆勒（John Stuart Mill，1806—1873 年）所著《逻辑学体系》译为《穆勒名学》，将英国的耶方斯（W. S. Jevons，1835—1882 年）所著的《逻辑入门》译为《名学浅说》，他还组织了专门讲授逻辑学的“名学会”。章太炎、梁启超、章士钊将西方逻辑、中国逻辑、印度因明逻辑作了比较研究。梁启超著有《墨子

之论理学》、《墨子学案》等，将墨学看成是中国古代逻辑学的代表。章士钊在其出版的《逻辑指要》一书的后面附有《名墨訾应论》、《名墨方行辩》等六篇论文，他还说：“逻辑起于欧洲，而理则吾国所固有……先秦名学与欧洲逻辑，信如车之两轮，相辅而行。”^① 胡适写出我国第一部系统研究中国逻辑史的专著，并以《先秦名学史》命名。但是，他们把对中国逻辑史研究的焦点聚集在先秦名辩学的同时，也不否认《周易》在中国逻辑史中的重要地位。严复在《穆勒名学》的按语中指出《周易》所运用的是“外籀”（即演绎）法。胡适还将《周易》看成是孔子的正名逻辑的一部分，对《周易》中的符号、象、辞作了讨论，对“《易经》还作了语法、语义与语用的全面论述。”^② 胡适的说法虽然不被后来的学者认同，但却表明了他对《易经》中逻辑思想的关注。

近年来随着中国逻辑史研究的逐步深入，一方面逐步扩大了中国逻辑史研究的范围，逐步摆脱了只要谈中国古代逻辑必然囿于古代名辩学的窠臼；另一方面对中国古代逻辑的主导类型的研究也取得很大的进步，不再以西方逻辑的标准机械裁定中国逻辑，一些学者开始把“推类”或“类推”看成是中国逻辑的主要特征，或者是主导的推理类型和逻辑形式。沈有鼎认为：“‘类’字在古代中国逻辑思想中占有极重要位置……在古代人们的日常生活中类比推理有着极广泛的应用。”^③ 崔清田认为：“由此，以事物或现象之间的同异为依据的‘推类’（或‘类推’）就成了古代文献中占有重要地位

章士钊：《逻辑指要》：《中国逻辑史资料选·现代卷》下册，第308页，甘肃人民出版社1991年版。

温公颐、崔清田主编：《中国逻辑史教程》（修订本），第341页，南开大学出版社2001年版。

沈有鼎著：《墨经的逻辑学》，第42页，中国社会科学出版社1982年版。

的一种推理。^①在温公颐、崔清田主编的“九五”国家级重点教材《中国逻辑史教程》（修订本）中，还把“《周易》的逻辑思想”放在第一章的重要位置，指出《周易》是古代“推类”的发轫^②。

关于《周易》的成书年代。《周礼·春官宗伯·大卜》记载：“掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。其经卦皆八，其别皆六十有四”。传说古代除《周易》外，还有以艮为首的《连山》和以坤为首的《归藏》。关于三易，有人说夏代流传《连山》易，殷代流传《归藏》易，而周代则是《周易》；另从《左传》、《国语》有关卜筮的记载和其中有些记载是《周易》中所没有情况看，历史上确实存在过《连山》和《归藏》。尚秉和认为：“其在春秋时，三易并占……后《连山》、《归藏》亡于晋永嘉之乱。”^③今存《周易》包括经、传两部分。《汉书·艺文志》说：“人更三圣，历时三古”。说的是伏羲画八卦，周文王将八卦重演相叠为六十四卦，而且将每卦后面系上卦爻辞以解卦，最后孔子作《易传》以解经。其实这无非说明《周易》的形成经历了很长的时间。虽然这种说法近代学者多持怀疑态度，尤其是对孔子是否作《易传》的问题持怀疑态度的人更多。但是新近的考古学等研究表明，“人更三圣”的说法也不是没有根据的。19世纪末在殷墟发现甲骨文，对学术界产生重大影响，1917年王国维著《殷卜辞中所见先公先王考》名篇，在甲骨文中考出王亥之名。之后到1929年，顾颉刚作《周易卦爻辞中的故事》详细考述了《周易》经文中王亥丧牛于易、高宗伐鬼方、帝乙归妹、箕子之明夷、康侯用锡马蕃庶等事

温公颐、崔清田主编：《中国逻辑史教程》（修订本），第5页，南开大学出版社2001年版。

^② 同上书，第10页。

尚秉和著：《周易尚氏学》，第3页，中华书局1980年版。

迹。如《旅》卦上九说：“丧牛于易”，顾颉刚先生考为王亥事迹，而“王亥为殷之先公”^①。如《既济》九三爻辞：“高宗伐鬼方”。“高宗”据《尚书·高宗彤日》，即商王武丁，所述武丁时史事，当在公元前1250—1192年之间^②。李学勤经考证指出：“实际上鬼方只是商代通行的词，西周以后即成陈迹”^③。再如《归妹》六五爻辞：“帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良。”帝乙是帝辛（纣）的父亲。“帝乙归妹即帝乙嫁女于周文王”^④，袂代指嫁妆。爻辞是说妹妹的嫁妆要比姊姊（君夫人）的嫁妆还要漂亮，周文王与殷王帝乙帝辛同时，迫于当时周日盛而殷日衰的客观形势，帝乙嫁女于周以联姻。冯时经过考证认为：“归妹卦爻辞通过周文王娶女于帝乙之事而对殷纣关系的阐明，证明此卦名实即文王赴殷迎亲时占筮始定，它是对帝乙归妹的实录，这意味着易卦卜甲实际就是文王逆女于殷的遗作。”^⑤以上例子说明，“《周易》中所见人物和及其事迹，确实是很古老的。经文的形成很可是在周初，不会晚于西周中叶。顾颉刚先生的观点，看来是可信的。”^⑥朱伯崑说：

“近人顾颉刚于《周易卦爻辞中的故事》一文中，指出康侯即卫康叔，卦于卫，乃周武王之弟，称康叔。其事迹在武王之后，从而认为卦辞非文王所作：断定《周易》成于西周初

转引自李学勤著：《周易经传溯源》，第2页，长春出版社1992年版。

② 《夏商周断代工程1996—2000年阶段性成果报告》第88页，世界图书出版公司北京公司2000年版。

李学勤著：《周易经传溯源》，第9页，长春出版社1992年版。

《夏商周断代工程1996—2000年阶段性成果报告》，第88页，世界图书出版公司北京公司2000年版。

⑤ 以上引文参见冯时著：《中国天文考古学》，第401—403页，社会科学文献出版社2001年版。

⑥ 李学勤著：《周易经传溯源》第14页，长春出版社1992年版。

叶……但是，传统的‘人更三圣’说，也有其合理的因素，即承认《周易》包括传文部分，非一时一人所作，而是陆续形成的，承认卦爻辞的形成同周王朝的建立有密切的关系……关于《周易》经文形成的年代，近人虽有不同的看法，但大多数认为，其基本素材是西周初期或前期的产物。因为卦爻辞所提到的历史人物和事件，其下限没有晚于西周初期者。”^①

所以《周易·系辞下》说：“易之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与周之事邪？”又说：“易之兴也，其于中古乎？作易者其有忧患乎？”还是有根据的^②，只是说《周易》为一人所作不准确，但《周易》形成于那个时代是没有大问题的。

《左传·庄公二十二年》有“周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之，遇观之否”的记载。“这是史籍中第一次提到《周易》一书，时值公元前672年。”^③可见，《易经》大约产生在殷末周初是没有问题的。孔子是读过《易经》的，根据是他引用过《周易·恒·九三》爻辞“不恒其德，或承之羞”（《论语·子路》）说明《易经》产生当在孔子之前，当然也就在墨子之前。关于《易传》，过去认为是孔子所作。《史记·孔子世家》曰：“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》”。但是近人研究基本都持否定态度。据高亨考证，“《周易大传》七种，汉人以为孔丘所作，先秦人无此说也”又考证《文言》、《系辞》、《彖传》、《象传》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》等篇并非全部亲自出于孔子一人之手，

朱伯崑著：《易学哲学史》第1卷，第8—9页，华夏出版社1995年版。

^② 清华大学廖名春先生运用语言的历史比较方法和上古汉语研究的新近成果，对《周易》古经中的语言同殷商甲骨文、《尚书》、《诗经》、《左传》等先秦古籍中的语言进行了认真的比较和考证，得出《周易》古经确实形成于殷末周初的结论。

肖蓬父著：《中国哲学史史料源流举要》，第82页，武汉大学出版社1998年版。

“但孔子确曾读过《易经》并以《易经》教授弟子”。^①另据刘大钧考证,《战国策·齐宣王见颜觸》中记载颜觸所说:“是故《易传》不云乎:据上位未得其实……故曰‘矜功不立,虚愿不至’”,这一段话即不见于《十翼》,说明先秦时期已有诸多解释、发挥《周易》的文字,它们被统称为《易传》^②。据司马迁《史记·六国年表》,齐宣王在周定王十四年,约在公元前592年^③;又《史记·孔子世家》记载,孔子生于鲁襄公二十二年,即公元前551年^④。因此,在孔子之前,说明已有许多注解《周易》古经的《传》本在流行了,后世的流行《十翼》包含了孔子之前的思想。从出土的汉代马王堆帛书《易传》来看包括《二三子问》、《系辞》、《衷》、《要》、《昭力》、《穆和》等六篇,经近三十年的研究和考证表明,这些篇章的大部分是独立于传世本《十翼》之外的,是马王堆易学家们收集到的当时社会上流行的有关《易经》研究的传文,这些传文在思想、文字与学术上与今天我们看到的由孔子到汉田何所传的本子不同,是另外的一个系统^⑤。又据肖蕙父考证,《易传》应当是战国至秦汉时期有关注释《易经》的论文汇编。他说:“可以推断《易传》产生的年代大体可以定在周秦之际,特别是战国中期,确切地说可能是在孔墨之后,庄荀之前。”^⑥另外,肖蕙父在《中国哲学史史料源流举要》一书中还介绍了张岱年的考证观点。张岱年认为,《周易·系辞》中的一部分应该出现在战国庄周与惠施之前或更早。因

参见高亨著:《周易大传今注》,第5页,齐鲁书社1998年版。

参见刘大钧著:《周易概论》,第11—13页,齐鲁书社1988年版。

③ 参见《王力古汉语字典》第1794页,中华书局2000年版。

马振铎、李曦撰:《孔子》,《中国大百科全书·哲学·I》,中国大百科全书出版社1987年版。

参见李学勤:《出土文物与〈周易〉研究》,《齐鲁学刊》2005年第2期。

⑥ 肖蕙父著:《中国哲学史史料源流举要》第85页,武汉大学出版社1998年版。

为《庄子·天下篇》记载惠施说“天与地卑，山与泽平”，恰好是《系辞》所说“天尊地卑，乾坤定矣”的反命题，按照思维发展的逻辑顺序，反命题应当出现在正命题之后^①。由此可以推断，《易经》出现在孔子、墨子之前，也出现在惠施等名家之前，同时从它在《左传》、《国语》中多次被引用来看，说明其在当时已广泛流行，由此看来它对名辩之学的影响是必然的了。这种影响应当是思维方式上的，因为孔子曾引用《周易·恒·九三》爻辞“不恒其德，或承之羞”，但同时又说“子不语怪、力、乱、神”（《论语·述而》）和“敬鬼神而远之”（《论语·雍也》），说明孔子看重的并非《周易》中的卜筮，而是将它当成一部富有哲理的和给人以方法的书来看待的。

第二节 易学与名辩学的推类思想

名辩学是指产生于春秋末年，盛行于战国时期的一股思潮。这种思潮的形成，客观上是因为自西周以来的政治制度、礼仪、王权等在春秋以降受到极大的冲击，社会上出现了“名不副实”、“名实相怨”的现象。与此同时，这一时期的各学派都积极地参与了当时的名实关系的讨论，在争论中自然涉及“辩”和“谈说”，形成了各自不同的名实思想，这就是广义的名辩思潮，或称广义上的名辩学^②。狭义的名辩思潮始于邓析，惠施和公孙龙都是其中具有代表性的人物，以“谈辩”著称的墨翟及后期墨家也是著名的代表。墨

肖蓬父著：《中国哲学史史料源流举要》，第85页，武汉大学出版社1998年版。
参见崔清田主编：《名学与辩学》，第17—26页，山西教育出版社1997年版。

家有关谈辩的理论记载在《墨子》中的《经上》、《经下》、《经说上》、《经说下》、《大取》、《小取》六篇中。总的来说,有关名辩的争论,在春秋战国并非一家之言,各家学说“百家争鸣”,都积极地参与了名实问题的讨论,因此名辩学在过去被看做是中国逻辑的代称。例如汪奠基认为:“截至战国末年的时候,代表中国古代逻辑的思想体系,即已在后期墨辩学者和荀子正名论的科学理论的基础上形成了。”^①温公颐、周云之认为中国逻辑史是“演绎逻辑和归纳逻辑思想在中国产生和发展的历史。包括中国古代以正名和论辩术为主要对象的名辩之学或名辩逻辑形成和发展的历史。”^②但是崔清田认为“名学与辩学不是等同于西方传统形式逻辑的学问”^③。但是他又认为“名家就思维实践中的一些典型概念与命题所展开的激烈论争,以及他们的名理研究,掀起并推动了历时百年的先秦名辩思潮,正是这波澜壮阔的名辩思潮,孕育并产生了我国古代的逻辑思想”^④。他还认为,中国逻辑与西方逻辑从逻辑的共同性与特殊性而言,名学与辩学中的“推类”是应该受到重视的^⑤。

《周易》中的推理(或者说是逻辑)首先是建立在分类的基础之上的,然后再根据类之间的关系相推,并且建立了类和类之间的相推的规则。《周易》中的这种推理可以看成是“推类”,并对名辩学的“推类”产生了影响。

《周易》设卦立象的原则是分类。《周易》的卦象看似复杂,但

① 汪奠基撰:《先秦逻辑思想的重要贡献》,《中国古代逻辑思想论文选》(1949—1978),第29页,生活、读书、新知三联书店出版1981年版。

温公颐、周云之撰:《中国大百科全书·哲学·Ⅱ》,中国大百科全书出版社1987年版。

崔清田主编:《名学与辩学》,第32页,山西教育出版社1997年版。

温公颐、崔清田主编:《中国逻辑史教程》(修订本),第72页,南开大学出版社2001年版。

同上书,第3—8页。

是实际上是按照分类的原则建立起来的，分类的结果叫做“称名”或“名”，“名”之间有严格的界限，互不混杂。《周易·系辞下》：“其称名也，杂而不越，于稽其类。”《周易》中八经卦是阴阳组合的结果，阴阳用符号（“—”、“—”）来表示，阴阳观念是对事物的最基本分类。八经卦（乾、震、坎、艮、坤、巽、离、兑）的设立是对自然现象中八类事物的概括，正如《周易·说卦传》中所说：“乾坤定位，山泽通气、雷风相搏，水火不相射。”六十四卦是比八经卦更广泛一些类的抽象。《周易·睽·彖传下》说：“万物睽而其事类”，就是说天地万物虽然看似不同，但是理有相同的地方，而理相同的事物又可各归其类，即分类。又如《乾·文言》所说万物“各从其类”。《系辞上》提出：“方以类聚”，焦循解释为：“类犹似也……方为旁通。”^①《周易》首先对事物进行了分类，并由此建立推理的基础。名家创始人邓析在《转辞》中提出：“循名责实”、“安（按）实定名”^②的原则，开始涉及“类”的思想，其意是说循不同之名可得到不同类之实，按不同类之实可定不同之名；注意到了异类事物之间的区别，即“别殊类使不相害”^③（《无厚》）。并以此作为谈辩的基础；他还提出“依类相辩”的论辩方法^④。墨家逻辑的长处在于论辩，论辩得“当”在于“说”。“说”是提出理由或论据以“立辞”的论说过程，相当于推理或论证。“说”的基础和依据是“理”、“故”、“类”。^⑤这里已经涉及了类的问题。

①（清）焦循撰：《易学三书》上册，第163页，九州出版社2003年版。

②《邓析子·转辞》参见《中国逻辑史资料选》（先秦卷）第6页，甘肃人民出版社1991年版。

③《邓析子·无厚》，参见同上书，第5页。

④温公颐、崔清田主编：《中国逻辑史教程》（修订本），第73—75页，南开大学出版社2001年版。

⑤同上书，第110页。

“说”同时与“辞”和“名”又密切相关。《墨子·小取》讲到：“以名举实，以辞抒意，以说出故”，“名”又可以分为“达、类、私”（《经下》）三种，指出：“马，类也。若实也者必以是名也命之”（《经说上》），意思是说，要论证得当必须要有“名”与“辞”的依据。“名”又可以分为三种：一种是最抽象意义上的“达名”；一种是一类事物的共同名，即“类名”，就像大小不同、颜色不同、牡牝不同的各个具体马必用“马”来称谓，因此“马”就是类名；还有限指个体的名即“私名”。对照《周易》，《系辞上》曰：“卦有大小，辞有险易。辞也者，各指其所之。”这里的“卦”可以看成是“类名”。在《周易》中象“卦”这样的“类名”也可以分成三类：一是最抽象意义上的阴爻（--）阳爻（—），代表世界上最广泛的两类事物，也可看成是《周易》系统中的“达名”；二是作为构成世界最基本要素的八类事物的抽象名，即“八经卦”，它们相当于《周易》系统中的“类名”；三是指对更具体事物的抽象所形成的名，即从“乾”到“未既”的六十四卦，相当于《周易》系统中的“私名”。所以，类名是不同的，有大或小，它们之间有严格的界限，那么与类名对应的“辞”也就不同，即“辞也者，各指其所之”。“辞”的不同，影响到“说”的不同，即推理或论证的不同。我们这里讨论的是墨家的“推类”逻辑，因此我们关注的是它的类名。从上我们可以看出墨家关于类的界定和认识与《周易》有很多相似处。上述“马”看起来是一小名称，实际上是各类马的概括，这在《周易》中称为：“其称名也小，取其类也大”（《系辞下》）。《周易》指出我们在观察、认识事物的时候首先要将众多杂乱的事物分类，即“君子以类族辨物”（《象传上》），分类基础上的“名”要有严格界限，不能混淆，也是“其称名也，杂而不越，于稽其类”（《系辞下》）这样才能使推理或论证具有普遍的意义，

达到“以类万物之情”（《系辞下》）的理论水平。

在分类的基础上，《周易》与名辩学都表达了自己的推类思想，提出了推类的原则。《周易·系辞上》明确提出：“引而伸之，触类而长之”的基本原则。以事物之间是同类为根据，由一事物的特性出发推类出另一事物同样具有某种特性。如乾卦具有刚健之性，所有具有刚健之性的事物同样也都具有了乾的特性。天具有刚健之性，天可以是乾；君子具有刚健之性，君子可以为天，可以为乾；马具有刚健之性，马也可以为天，可以为乾。坤具有柔顺之性，大地柔顺具有坤之特性，女子柔顺具有坤之特性，母牛柔顺具有坤之特性。所以王弼在《周易略例·明象》中曾说：“是故触类可为其象，合意可为其征。意苟为健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？”^①就是这个意思。《周易》的推理表现在“筮”中。“筮之德圆而神，卦之德方而知。……神以知来，知以藏往。”（《系辞上》）“夫易彰往而查来”（《系辞下》）“往”即卦辞和象辞所记述的往事，“往，法之已定者也”^②，是先人的经验总结和圣人体认出的真理，是我们进行推理的逻辑前提；“来”，是指我们要筮出的未来要发生的事情，也是我们要得到的逻辑推理结果。从“往”到“来”的过程，是卜筮的过程，也是推理的逻辑过程，这个推理的过程是一个“推类”的过程。在这个过程中，将以往的经验结果和要推出的逻辑结论看成是同类事物，同类的事物属性相同，因而可以从一个事物的属性推导出另一个事物也具有该属性。“朱熹将这种方法称之为‘触类旁通’。《朱子类语》卷七十五记载他的话说：‘一卦之中，凡爻卦所载，圣人所已言者，皆具已见的道理，便是

唐·孔颖达撰：《周易正义》下册，第775页，九州出版社2004年版。

②（清）焦循撰：《易学三书》下册，第338页，九州出版社2003年版。

藏往；占得此卦，因此道理以推未来之事，便是知来’。’^① 上述《周易》中的“德圆而神”、“德方而知”可以看成是推类的另一原则。什么是“德”、“圆”、“方”？“德，犹言性质；圆，圆通……方，方正。”^② 在一个推理的过程中，要做到不矛盾才可以叫“圆通”、“方正”，也就是推理要自圆其说，这说明《周易》的推类要遵循不矛盾的原则才能得到正确的结果，才能“知来”和“藏往”。那么这种“圆通”的性质、“方正”的性质，是否可以说是易学推类的完备性呢？这尚有待考证。《周易·系辞上》说：“易则易知，简则简从，易知则有亲，简从则有功。有亲则可久，有功则可大”。又说：“易简而天下之理得矣”；“是故列贵贱者存乎位，齐大小者存乎卦”；“是故卦有大小，辞有险易。辞也者，各指其所之。”这里提出了“易”、“简”、“大小”、“辞”、“所之”等概念。按《周易》的原意，“易”、“简”指的是类，类就是大，因为它是对同类所有具体事物的概括，所以是“简”。关于这点《系辞上》就以《乾》、《坤》为例说道：“乾以易知，坤以简能”。“大”、“小”既可以是对类抽象的具体结论的所概括范围的说明；同时“大”也可指推类的前提，《周易》中推类的前提即卦爻象，是抽象的，故谓之“大”；“小”指推类得到的结果，《周易》中推类的结果或是应用在自然上，如历法上，或是应用在社会人事之中，这种结果都是具体的，也就是“小”。《周易》推理由类的一般前提出发推导出具体的小的结论，是它的推类特征之一，《周易》也把它表述为“逆”推的方法，“数往者顺，知来者逆，是故易逆数也”（《周易·说卦传》）。这种方法具有一些演绎的性质。严复称《周易》的这种推理方法为“外籀”法，即演绎的方法。他说：“外籀云者，据公理以

① 《朱子语类》卷五 第 1926 页，中华书局 1986 年版。

② 黄寿祺、张善文撰：《周易译注》 第 558 页，上海古籍出版社 1989 年版。

断众事者也，设定数以逆未然者也。乃推卷起曰：有是哉！是固吾《易》、《春秋》之学也。’^①“所之”，孔颖达疏道：“谓爻卦之辞，各斥其爻卦之之适也。”^②高亨注曰：“卦爻辞所之告者，此也。”所以，“所之”之意，一是指类卦所代表的含义，二是指推类所得到的结果。《周易》认为，要做到推理不矛盾，关键是要处理好类，在表面上看似不同的事物中找到类同的根据，然后进行推类以求得正确的结果。清代焦循认为：“类犹似也，似即像也”^③，指出了不同事物之间的相似和相像的类同是推类根据。《坤·彖传上》说：“牝马地类，行地无疆”。又说：“西南得朋，乃与类行。”李鼎祚《周易集解》引侯果曰：“地之所以含弘物者，以其顺而成天也；马之所以行地远者，以其柔而伏人也。而又牝马，顺之至也。”王弼《周易注》：“地之所以得无疆者，以卑顺行之故也”。意思是说母马是地面上柔顺的动物，可以永远驰骋在与其同类的柔顺的广袤的大地上。所谓“与类行”，张善文引孔颖达语：“孔颖达《周易正义》以《后天八卦方位图》中‘坤’居西南方位为说，并持‘同性为朋’之论，指出：‘以阴造坤位，是乃与类俱行’”^④。意思是说借用母马与坤居西南之阴地皆为同类，可以“与类行”。这里讲的也是推类，而且借用“牝马”为例，明确地提出推理的原则是“与类行”。

邓析论辩操“两可”之说，在其“两可”之说中注意到了推类的方法。他在《无厚》篇中，将车夫驾车和国君治理国家看成是道理相通的同类事物，“势者君之舆……民者君之轮”并依类相推而

① 严复译著：《天演论·自序》第6页，华夏出版社出版2002年版。

唐·孔颖达撰：《周易正义》下册第599页，九州出版社2004年版。

（清）焦循撰：《易学三书》上册，第163页，九州出版社2003年版。

④ 张善文编著：《周易辞典》第234页，上海古籍出版社1992年版。

导出相似的结论，即“势固则舆安……民和则轮利。为国失此，必有覆车奔马折轮败哉之患。”^① 惠施继承和发扬了邓析的依类相推的方法，以“善譬”（《说苑·善说》）著称，并总结了譬式推理，即“以其所知谕其所不知，而使人知之”（《说苑·善说》），在中国逻辑史上第一次给予一种推理下了定义，对后世影响很大。但是，在这种“以其所知谕其所不知，而使人知之”的“譬”式推类中，我们似乎可以看到《周易》中的“触类旁通”、“往”、“来”的影子或某种联系。墨家辩学，在理论的层面上研究了推类的理论并把它推向一个新的高度。《周易》很重视“辞”，“易有圣人之道四焉，以言者尚其辞”（《周易·系辞上》），墨家也很重视“辞”，认为“以辞抒意”（《墨子·小取》）。涉及推理方面，《周易》提出了“引而伸之，触类而长之”（《系辞上》）“与类行”（《坤·彖传上》）的基本原则，墨家辩学提出“夫辞以故生，以理长，以类行者也”（《大取》）的所谓“三物”立辞的根据，并总结出“以类取，以类予”（《小取》）的基本推论原则。^② 《周易》中的“神以知来，知以藏往”（《系辞上》）的推理，在墨家辩学的推类中表述为“推也者，以其所不取之同于其所取之，予之也”（《小取》）的逻辑概括。《周易》中有关“德圆而神”、“德方而知”（《系辞上》）的推类规则，墨家将其确定为“异类不比”（《经下》）的原则。《周易》中有“大”、“小”相推之法，墨家更为明确地提出：“推类之难，说在之大小”（《墨子·经下》）。

综上所述，《周易》古经从成书的年代来看，要早于孔、墨，

^① 参见温公颐、崔清田主编：《中国逻辑史教程》（修订本）第77页，南开大学出版社2001年版。

同上书，第133页。

也早于从邓析开始的名家，从它在《左传》、《国语》中多次被引用来看，说明其在当时已广泛流行产生了广泛的影响；从《易传》的成书年代来看，至少它的一部分也要早于孔、墨和名家，一部分大约诞生于孔、墨和名家同时代，所以从时间上来看《周易》对名辩之学的影响是可能的；从《周易》有关推类的内容上来看，有些名词和理论已有了初步的形态，而名辩学尤其是墨家的推类理论较之《周易》来说更具有理论的形态。所以基本上可以认为，《周易》的经、传发轫了中国古代逻辑中的推类理论，而名辩学尤其是墨家辩学的推类理论是对自《周易》以来的推类逻辑传统的总结和提高。

第六章 易学推类与古代伦理、政治思想

第一节 《易经》上经、传中的推类和伦理、政治思想

伦理学是调整人与人之间的关系的学说，涉及道德观、处事原则、行为规范等众多方面的内容。中国古代伦理学的内容极为丰富，特点鲜明，深深地根植于传统文化之中，尤其与《周易》有着极为密切的关系。一部《周易》，作为中华文化的开端，演绎出丰富多彩的内容。如果从逻辑方面来考察的话，《周易》及其以后发展出来易学，对古代伦理学的影响主要是思维方法层面的。也就是说，《周易》的推类不仅构成了中国逻辑史的开端，而且也深刻地影响着古代伦理思想的建立和发展。

中国自从进入阶级社会以来，三皇五帝的道德楷模效应虽然依然在发挥着作用，但是也时刻受到自西周以来的社会上不断出现的“名

实相怨”、“礼崩乐坏”局面的严重冲击。当传统的风俗、道德的习惯不再像以往那样对人的行为产生强有力的约束力的时候，就需要一种新的伦理思想出现来进一步加强和规范人们的行为。这种新的伦理思想是建立在西周时期生产力不发达的情况上面的，生产力的不发达一方面使得人们对自然力产生严重的敬畏，另一方面也使得人们对自然保持相当浓厚的原始宗教情结。西周以来的思想家们正是利用了这一点，他们立论必先讲自然，然后再由自然推类出人事，借自然以言人事，尽最大的可能在自然那里找到人事理论的根据。《周易》的出现以及其中的将天人看成同类和借此发挥出来的“以类相推”的思维方式正是这种历史必然性的体现。下面我们来具体分析：

《讼》(䷅)卦，下坎上乾。

“有孚窒惕，中吉，终凶；利见大人，不利涉大川。”

“六三，食旧德，贞厉，终吉；或从王事，无成。”

其《讼·大象传》解释道：

“天与水违行，讼。”

《讼》卦象征“争讼”。争讼必然起源于人与人之间的行为相悖、意见相反。《讼》卦上乾以象天，下坎以象水。古人观测自然，见日月星辰诸天体皆自东向西运行，而地面水皆由西向东流，遂产生天左转而地右行的宇宙观。《周易集解》中引荀爽曰：“天自西转，水自东流，上下违行，成讼之象也”^①，这是以自然界中的两种相反运

动为据，推类出人事中引起“争讼”的原因。《讼》卦中涉及道德问题，其卦辞中“有孚窒惕”。张善文说“孚……许慎《说文解字》：‘一曰信也’犹言‘诚信’。”^①黄寿祺、张善文引孔颖达《周易正义》说：“窒，塞也；惕，惧也。”^②高亨说：“惕，警惕。”所以“有孚窒惕”的意思是指，“讼”是因为诚信窒塞、心有惕惧所引起的。从逻辑的角度看，引起“讼”的原因，是从“天与水相违”这样一个自然规律中推类而出的。其爻辞“六三，食旧德，贞厉，终吉。”高亨解释：“食借为飭，修也。旧德，故有之美德。”就是说只要保持旧有的美德，虽历经危险，但终将获得吉祥。这又是为什么呢？《讼·六三·小象》解释道：“食旧德，从上吉也。”这里所用的是《周易》中的“据象推类”方法。所谓“从上”指六三爻阴居阳位，是位不正，位不正又上临九四，只能是采取阴柔上承阳刚即阴顺阳的态度。尚秉和曰：“从上即承乾。”^⑤《讼》卦以这个原则为根据，对那个时代的伦理思想有所推类。卦中阳爻象征君在上，阴爻象征臣在君下，臣下服从君上，这就是六三爻辞讲的“食旧德”，即遵从西周以来王权的旧道德，这样做可以获得吉祥。《讼》中六三爻辞实际上反映了那个时代的一种普遍的道德取向。总之，《讼》卦中，至少涉及伦理思想中的“诚信”问题、政治生活中君臣之间的道德关系问题等，而关于这些问题的结论是根据《周易》中的“据象推类”的方法得出的。

《比》(䷇)卦，下坤上坎。

① 张善文编著：《周易辞典》第345页，上海古籍出版社1992年版。

黄寿祺、张善文撰：《周易译注》，第65页，上海古籍出版社1989年版。

高亨著：《周易大传今注》，第113页，齐鲁书社1979年版。

同上书，第116页。

尚秉和著：《周易尚氏学》，第56页，中华书局1980年版。

比，吉。原筮元。永贞无咎。不宁方来，后夫凶。
初六，有孚，比之无咎。有孚盈缶，终来有它，吉。
六二，比之自内，贞吉。
六三，比之匪人。
六四，外比之，贞吉。
九五，显比，王用三驱，失前禽，邑人不诫，吉。
上六，比之无首，凶。①

《比》卦，下坤上坎，地上有水。水流于地上，亲密无隙，类比人与人之间的亲比关系。《彖传》解释：“比 辅也，下顺从也。”《说文》曰：“比，密也，二人为从，反从为比。”朱熹《周易本义》说：“比，亲辅也。”②从《比》的卦象来看，五个阴爻，一个阳爻，阳爻居九五尊位，形成比卦的中心，整个比卦构成一阳居正而五阴向阳的亲比关系。所以卦辞说“吉”。卦辞说：“原筮元。永贞无咎。不宁方来，后夫凶。”高亨注为：“原筮，原有之占筮。元下当有亨字……元，大也。亨即享字，祭也。永贞，占问长期之吉凶。宁，安也。方犹邦也。后夫，后至之人……卦辞言：筮遇此卦则吉。原有之占筮是：可举行大亨之祭；占问长期之吉凶则无咎；反侧不安之国来朝’③，后至者有凶祸。比卦反映的是商末周初的礼仪，殷末周初政治统治以天子为尊（在《比》卦指的是九五爻），西周时实行宗法制，要求分封诸侯顺从天子的统治，并承担一定的义务，天下由中央控制和维持。周初还建立起了以血缘关系为主的天子、诸侯、卿、大夫、士等一系列等级制度，要求天子之下皆顺

① 据高亨著：《周易大传今注》第125—130页，齐鲁书社1979年版。

宋·朱熹注：《周易本义》第11页，上海古籍出版社1987年版。

③ 同上书，第126页。

从天子统治。比卦可以说是这种礼制在思维方式上的集中表现。

《比》卦中，以九五阳爻比做天子之尊，其他五个阴爻对阳爻形成顺从的亲辅关系，恰是西周以血缘为基础的宗法制礼仪情况的真实写照。从逻辑上看，以诸阴爻、阳爻的位置关系的“相比”来说明吉凶状况，就是使用了中国逻辑史上固有的“推类”方法。这种推类的方法，为卦辞中所反映的“不宁方来，后夫凶”的诸侯朝觐天子的礼制找到了一个理论根据。比卦中的其他爻辞，如初六：有孚，比之无咎。有孚盈缶，终来有它，吉。六二：比之自内，贞吉。六三：比之匪人。六四：外比之，贞吉。九五：显比，王用三驱，失前禽，邑人不诫，吉。上六：比之无首，凶。同样是以该爻所居之位及其与九五阳爻之位的相互关系来推类出人与人只应采取的道德取向。如六二：比之自内，贞吉。以六二居下卦之中位，推类人应心中自比，坚持内心的道德自觉和操守原则，如此必然贞正吉祥，获得好的结果。如上六：比之无首，凶。以阴爻居最上位而无所承，比喻臣下与君相比当在君下（六四），如在君上（上六），其道穷矣^①，自然凶险，甚至被所杀而头落地^②。综观《比》卦，其所反映的道德原则及思想是，与人亲密比辅当有原则（即领先居首），如无原则，即“比之无首”，则失去比辅的意义，必然被人所弃，遭致凶险。这些道德原则及思想都是由卦中上下两体的关系、意义和卦中诸爻的关系推类出的。

《履》(䷉),下兑上乾。

明·来知德原文曰：“乾为首，九五乾刚之君，乃首也。九五已与四阴相为类比。至上六，则不能与君比。是比之无首，其道穷矣。”参见明·来知德撰，郑灿校订：《易经来注图解》第168页，巴蜀书社1989年版。

参见高亨著：《周易大传今注》，第130页，齐鲁书社1979年版。

履，履虎尾，不咥人。亨。

初九，素履往，无咎。

九二，履道坦坦，幽人贞吉。

六三，眇能视，跛能履，履虎尾，咥人，凶。武人为于大君。

九四，履虎尾，愬愬，终吉。

九五，夬履，贞吉。

上九，视履考祥，其旋元吉。①

《履》卦，《周易·序卦传》曰：“物畜然后有礼，故受之以《履》。”在《周易》六十四卦的排序中，《履》卦排在《小畜》之后，《小畜》卦又排在《比》卦之后。《比》卦为“比辅”之意，比辅则必然有聚集，即“比必有所畜，故受之以《小畜》”（同上），意即蓄集在一起方可以“比”。事物聚集在一起要有规则，人聚集在一起要有“礼”，即要有行为规范、道德约束才可以行动，这正是《履》卦的要义。《尔雅·释言》：“履，礼也”，含有践履和不可违礼之意②。孔子曾说：“不知礼，无以立也。”（《论语·尧曰》）又说：“克己复礼为仁，一日克己复礼，天下归仁焉。”（《论语·颜渊》）《履》卦由下兑上乾构成。其《大象传》曰：“上天下泽，履；君子以辩上下，定民志。”乾为天，在上最高；兑为泽，在下最低；以天比君，以泽比民，则君处于上，民处于下，是为不可逾越之礼。这里是由乾、兑二卦推类君民，进而推类出西周的道德礼制。商秉和指出：“礼莫大于辩上下，定尊卑。卦上天下泽，尊卑判然。人

参见高亨著：《周易大传今注》，第140—144页，齐鲁书社1979年版。

② 参见黄寿祺、张善文撰《周易译注》，第97页，上海古籍出版社1989年版。

之行履，莫大于是。故曰履。’^①《履》不仅由卦象推类出西周当时的普遍道德礼制，而且还推类出在人的践履活动中，按照什么样的道德准则做是行得通的，即卦爻辞中所谓的“亨”、“吉”。例如，卦辞“履虎尾，不咥人。亨。”《彖传》解释为：“履，柔履刚也，说而应乎乾，是以‘履虎尾，不咥人。亨。’刚中正，履帝位而不疚，光明也。”所谓“柔履刚”，柔指六三爻，刚指上刚为乾，是说六三爻行于上乾阳刚之后；所谓“说而应乎乾”，“说”即“悦”，指下卦兑，为和悦，是说以和悦应刚强。人和虎相比，人为柔，虎为刚，以六三之阴爻和下卦兑喻人，并与和悦归为一类；以上卦乾阳喻虎，又与刚强归为一类，这样不仅将阴柔与阳刚相遇类比为“履虎尾”，而且还推类出人民应以和悦态度应对君主的刚强统治的结论，推类出人在实际活动中，凡遇刚强当和悦以应之，才能不致“咥人”，从而达到“亨”的道德处世原则。“九四，履虎尾，愬愬，终吉”，以九四爻据上卦之始，不当位（阳爻居阴位）而近君（九五爻为君位），有“履虎尾”之危象，但只要保持“愬愬”（恐惧警惕）的态度，终能获吉，推类出人处世应该遵从道德礼仪、畏惧小心、谨慎从事的道理。类似还有初九、九二，也是同理。同样，《履》卦中还指出了哪些是道德准则不允许的。如“六三，眇能视，跛能履，履虎尾，咥人，凶。武人为于大君。”“眇”此处指目盲或视力不佳之人，看不清，腿又跛，踩（履）在虎尾上，结果被虎咬伤，当然为凶了。“武人”即有勇无谋之人，“为于大君”即作大国之君。清代李道平曰：“三以阴爻居阳位，履非其正，爻不当位者也”；以阴居阳，‘武人者也’。”^②武人没有才能，而做大国之君，必造祸败。这里将眇、跛、武人归为一类，将“履虎尾”、“为于大

商秉和著：《周易商氏学》，第71页，中华书局1980年版。

清·李道平撰：《周易集解纂疏》第160页，中华书局1994年版。

国之君”归为一类，将“咥人，凶”和失败归为一类，由此推类出人无其才而强做其职事，必遭殃祸的道理。对此，上九爻辞作了总结，其曰“视履考祥，其旋元吉”，意思是只有认真地详考自己的才德，审视自身行为处世的道德操守，才能获得吉祥而不致失败。其实，视才做事不单纯是上级任人选才单方面的事，而且更重要的是当事人自身道德修养和价值取向的问题。综观《履》卦，从卦象、爻象出发，以履虎尾为喻，推类出西周社会普遍道德准则和道德的行为取向，包括西周普遍之礼仪、道德准则中的应做与不应做、视才德而后动等方面的内容，反映了西周社会重礼，以恭慎为美德的社会现实，对中国古代伦理思想的形成和发展起到了重要的作用。孔子说：“兴于诗，立于礼，成于乐”（《论语·泰伯》），正是对礼在社会发展中的重要作用的经典说明。

《同人》(䷌)，下离上乾。

同人，同人于野，亨，利涉大川，利君子贞。

初九，同人于门，无咎。

六二，同人于宗，吝。

九三，伏戎于莽，生其高陵，三岁不兴。

九四，乘其墉，弗克攻，吉。

九五，同人，先号咷，而后笑，大师克相遇。

上九，同人于郊，无悔。①

《同人》卦之宗旨，体现了古代伦理思想中的“和同于人”的

黄寿祺、张善文撰：《周易译注》，第123—128页，上海古籍出版社1989年版。
本书采用的《周易》古经原文，来自于高亨著《周易大传今注》和黄寿祺、张善文撰《周易译注》（此二版本参上页脚注），以下不再注明。

重要思想。《同人》卦辞曰：“同人于野，亨，利涉大川，利君子贞”。“同人于野”，直意为在宽阔的原野上和同于人，这是一个推类，把人在空旷原野上的交往心态和处世方式与社会关系中的某些人际关系的处理归为一类，从而推类出与人相处要心胸宽阔、不存狭私，方能涉越险阻、克服困难的道理。《同人·大象传》曰：“天与火，同人，君子以类族辨物”。这里借卦象推类了“和同于人”的思想。张善文说：“与，犹亲”；“此处言亲和”；“以天体在上，火性亦炎上（《尚书·周书·洪范》曰：“火曰炎上”——自注）两相亲和，释《同人》上乾为天，下离为火之象”^①。天为阳在上，火为阳亦在上，二者同族同类，又同在上是为“亲和”，由卦象推类出人事关系。“和同于人”，在伦理思想中指将自己与他人比做同类，凡遇事要设身处地的替他人着想，从他人的角度来衡量自己的利益得失，才能做到处世公允。孟子曾说：“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”^②，正是这个意思。这个思想还可以拓宽到对社会的态度，凡人处世是从“小我”出发还是从社会利益出发，正是中国古代伦理思想所关注的焦点。儒家《礼记·礼运》载有“大同”思想，说道：“大道之行，天下为公”，“故人不独亲其亲，不独子其子”，“是谓大同”。这可以看成是对《同人》卦义的发挥。《同人》卦的各爻辞还进一步指出了“合同于人”的各种状态。如：“初九，同人于门，无咎”。以初九阳爻居初位，推类人做事之初始；“同人于门”，比喻人刚刚出门口就能和同于人，自然没有什么危害了。“六二，同人于宗，吝”，指在宗族内部合同于人，就会有所遗憾。“宗”犹言“宗族”^③。尚秉和说：“二五正应，故同人

黄寿祺、张善文撰：《周易译注》第125页，上海古籍出版社1989年版。

② 《孟子·梁惠王上》。

黄寿祺、张善文撰：《周易译注》第126页，上海古籍出版社1989年版。

于宗^①，以六二阴爻与九五阳爻相亲相应，推类同宗相亲，是“同人”的狭隘之象，故有所遗憾。《周易正义》曰：“系应在五，而和同于人在于宗族，不能弘阔，是鄙吝之道。”^②“九三，伏戎于莽，生其高陵，三岁不兴”。九三阳爻，居下卦高位，有与九五相争之象，故“伏戎于莽”，但九五阳刚处正位，所以九三虽“伏戎”、“生陵”，终因力弱而不敢交锋。《周易正义》说：“九三处下卦之极，不能包弘上下，通夫大同，欲下据六二，上与九五相争也。但九五刚健，九三力不能敌，故伏潜兵戎于草莽之中，生其高陵。‘三岁不兴’者，唯为升高陵以望前敌，量斯势也，纵令更经三岁，亦不能兴起也。”^③“九四，乘其墉，弗克攻，吉。”意思是虽高据城墙之上，但在“和同于人”的意义上自知不能进攻，则改过而获得吉祥。《周易本义》曰：“刚不中正，又无应与，亦欲同于六二，而为三所隔（被九三爻所隔——自注），故为乘墉以攻之象。然以刚居柔，固有自反而不克攻之象。占者如是，则是能改过而得吉也。”^④综观《同人》诸爻，“二独亲五，则三四忌之”^⑤，但九三不中，九四不正，二者皆以刚强争“同”于六二，并失“同人”之道。^⑥黄寿祺、张善文引胡炳文曰：“卦惟三、四不言‘同人’，三四有争夺之象，非‘同’者也。”^⑦“同人”之意在于将他人于我看成同类，并推心置腹、设身处地为对方着想，与利益的相争、倾轧是相违背的，因此九三、九四爻借卦象的比、应、乘、承关系和古

尚秉和著：《周易尚氏学》，第85页，中华书局1980年版。

② 唐·孔颖达撰：《周易正义》上册，第177页，九州出版社2004年版。

同上书，第178页。

宋·朱熹注：《周易本义》第16页，上海古籍出版社1987年版。

⑤ 尚秉和著：《周易尚氏学》第85页，中华书局1980年版。

⑥ 参见黄寿祺、张善文撰：《周易译注》第127页，上海古籍出版社1989年版。

⑦ 同上书，第127—128页。

代战争为据，推类出了哪些是违背“同人”伦理原则的不道德的行为。“九五，同人，先号咷，而后笑，大师克相遇。”九五阳刚据正，据“尊位”，又与六二相应，但由于受九三、九四爻的阻隔，所以最初不能相遇而“号咷”，但终至克敌制胜而“后笑”。“上九，同人于郊，无悔。”意思是在荒原的郊外和同于人，虽未获同志但也不觉悔恨。^①上九处《同人》卦之极，推类犹如荒郊。“郊者，外之极也。”^②《周易正义》曰：“处同人之极，最在于外，虽欲‘同人’，人必疏己，不获所同，其志未得。然虽阳在于外，远于内之争讼，故无悔吝也。”^③有关“同人”的思想，是中国古代伦理与政治思想的一个重要的方面。《论语》云：“己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”（《雍也》）“樊迟问仁，子曰爱人。”（《颜渊》）“己所不欲，勿施于人。”（《卫灵公》）“仁”，《说文解字》曰：“仁，亲也。从人从二。”唐·徐铉注：“仁者兼爱，故从二。”^④说明作为儒家伦理政治思想中非常重要的“仁”的思想，与《同人》卦所阐述的思想有着密切的联系。诸后世儒家对此也多有论述。朱熹曰：“以己及人，仁者之心也”；“近取诸身，以己所欲譬之他人，知其所欲亦犹是也。然后推其所欲以及于人，则恕之事而仁之术也。”^⑤宋·苏轼曰：“君子出、处、语、默不同而为‘同人’，是以知其同之可必也。苟可必也，虽有坚硬之物，莫能间之矣。故曰‘其利段金’。兰之有臭，诚有之也；二五之同，其心诚同也。故曰‘其臭如兰’。”^⑥清·王夫之曰：“‘同人’者，

参见黄寿祺、张善文撰：《周易译注》，第128页，上海古籍出版社1989年版。

② 唐·孔颖达撰：《周易正义》上册，第181页，九州出版社2004年版。

同上书，第181页。

汉·许慎撰：《说文解字》第161页下，中华书局1963年版。

宋·朱熹撰：《四书章句集注》第92页，中华书局1983年版。

⑥ 宋·苏轼著：《东坡易学》第59页，吉林文史出版社2002年版。

同于人而人乐与之同也……与众所欲同 其行必‘亨’……然‘吾非斯人之徒而与谁与’，义不可得而异，唯大同斯利矣。君子之利，合义而利物也，非苟悦物情而所欲必得之谓也。”^① 然而追本溯源，《周易》中的《同人》卦及其中道德政治思想论述的推类方法，毫无疑问对后世是多有启发的。

《谦》(䷎)，下艮上坤。

谦：亨，君子有终。

初六，谦谦君子，用涉大川，吉。

六二，鸣谦，贞吉。

九三，劳谦，君子有终，吉。

六四，无不利，撝谦。

六五，不富，以其邻利用侵伐，无不利。

上六，鸣谦，利用行师、征邑国。

《谦》卦，象征谦虚。张善文引《释文》语：“谦，卑退为义，屈己下物也。”^② 其卦辞“亨”指谦虚待物必致亨通。唐朝孔颖达所撰《周易正义》对卦辞作了如下解释：“‘谦’者，屈躬下物，先人后己，以此待物，则所在皆通，故曰‘亨’也。小人行谦则不能长久 唯‘君子有终也’。”^③ 谦虚待人、不事张扬是中华民族的优秀传统美德之一。毛泽东在七届二中全会的报告中 also 说过：“务必使同志们继续地保持谦虚、谨慎、不骄、不躁的作风。”^④ 朱熹在

清·王夫之撰：《周易内传》，《船山易学集成》第107—108页，九州出版社2004年版。

黄寿祺、张善文撰：《周易译注》，第137页，上海古籍出版社1989年版。

③ 唐·孔颖达撰：《周易正义》上册，第190页，九州出版社2004年版。

《毛泽东选集》第四卷，第1439页，人民出版社1991年版。

《周易本义》中以卦象推类方法对《谦》作了解释。他说：“‘谦’者，有而不居之义。止乎内而顺乎外”，“山至高而地至卑，乃屈而止于其下，谦之象也。”^①《谦》卦下艮上坤，内艮象征止，外坤象征顺。内艮为止，外坤而顺，由此推类人际交往的内心状态和外在态度。《谦·大象》曰：“地中有山，谦。”是指下艮为山，上坤为地，因此“地中有山”。山本尊高，地本卑下，今山在地中，高者为下，卑者为上，推类出人应有的美德。《周易集解》引郑玄曰：“艮为山，坤为地。山体高，今在地下；其于人道，高能下，下谦之象。”^②高亨先生根据《谦》卦的特点，自觉地运用了推类，对“谦”的道德意义作了深刻的说明。他说：“谦之外卦为坤，内卦为艮。坤为地，艮为山。然则谦之卦象是‘地中有山’。地卑而山高，地中有山是内高而外卑。谦者，才高而不自许，德高而不自矜，功高而不自居，名高而不自誉，位高而不自傲，是以卦名曰谦。”^③《谦·彖传》中的一段话也运用了推类的方法。说道：“天道下济而光明，地道卑而上行。天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。尊谦而光，卑而不可踰：君子之终也。”天应高高在上，地应卑微在下，但天道下济以见光明，地道正是因为卑微才有山高行，这是自然界的规律，由此推类出人道应该恶盈而好谦，以谦虚为本是不可逾越的道德准则，也是社会应该遵循的一般规律。这里从自然规律推类出谦则亨通之理。综观《谦》卦六爻之意，同样是由卦爻之关系推类而出。初六为全卦最下，处卑下之位，推类君子要“谦谦”则所往必吉；六二阴爻居阴位，柔顺居中，中心纯正。高亨说：“居下卦之中位，象人的正中

宋·朱熹注：《周易本义》第17页，上海古籍出版社1987年版。

唐·李鼎祚撰：《周易集解》卷第四，北京市中国书店1984年版。

③ 高亨著：《周易大传今注》第179页，齐鲁书社1979年版。

之道^①，王弼《周易注》：“得位居中，谦而正焉”^②，其推理也为推类之法。九三是《谦》卦中惟一阳爻，阳爻居阳位，以刚健承应于上，推类出君子勤劳谦虚，“有终”至吉，故王弼注为：“上承下接，劳谦匪解，是以吉也。”^③六四处九三之上，六五之下，乘三承五，上下发挥柔顺得正，无所不利。推类君子发挥扩散“谦”之美德，不违背“谦”之美德，故“无不利”。正如《易·小象》：“无不利撝谦，不违则也。”六五阴爻居阳刚尊位，推类君子“不富”即“虚怀谦逊”，以其邻利用侵伐，‘以’犹‘与’邻指四、上两爻。”说明六五以阴柔居刚位，推类既能广泛施谦于下，又能协同居上者共伐骄逆，使“天下”共归“谦道”^④，体现了古代君子立世的道德境界。上六处《谦》卦极位，推类谦极而声名远播；但是毕竟还有骄逆者，故可用兵“征邑国”。《谦》卦大旨，在于说明“谦虚”之意，它是自古以来的美德。《谦·九三·小象》：“‘谦谦君子’，卑以自牧也。”“谦谦君子”的道德形象，是中国人自古以来追求的楷模。而《尚书·大禹谟》的“满招损，谦受益”更是被中国人自古奉为至理名言。《曲礼》曰：“君子恭敬撝节退让以明礼”，《乡饮酒义》曰：“君子尊让则不争”等，都是关于“谦虚”的说明。有关《谦》对道德的影响，周公旦曾说道：“《易》有一道，大足以守天下，中足以守其国家，小足以守其身：谦之谓也。”^⑤

《无妄》(䷘)，下震上乾。

高亨著：《周易大传今注》，第181页，齐鲁书社1979年版。

② 唐·孔颖达撰：《周易正义》上册，第194页，九州出版社2004年版。

③ 同上书，第194页。

④ 参见黄寿祺、张善文撰：《周易译注》，第141页，上海古籍出版社1989年版。
同上书，第143页。

无妄：元亨，利贞。其非正有眚，不利有攸往。

初九，无妄，往吉。

六二，不耕获，不菑畲，则利有攸往。

六三，无妄之灾：或系之牛，行人之得，邑人之灾。

九四，可贞，无咎。

九五，无妄之疾，勿药有喜。

上九，无妄，行有眚，无攸利。

《无妄》卦之大意，在于说明人行为处事“不妄为”。在伦理学上，要求人行为端正、心胸豁达、不妄作为。“不妄作为”，在古代就是要求人的行为要符合“礼”教。孔子在《论语·颜渊》中说：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”，这对封建社会的礼教影响很大。从时间的先后顺序上看，孔子的话产生在《周易》以后，《无妄》卦当产生在《论语》之前。孔子是认真研究过《周易》的，据马王堆汉墓出土帛书《易传》的《要》篇记载，孔子“老而好易，居之在席，行之在囊”，这和《史记·孔子世家》“孔子晚而喜易”的记载相符，证实了孔子和《周易》的密切关系。^①孔子晚年好易，但实际上并不关注《易》中的卜筮。孔子认为《周易》：“有古之遗言焉。予非安其用，而乐其辞”。又说：“我观其德义耳。”^②可见《周易》对孔子有很大的影响，特别是与伦理思想相关的“德义”内容对孔子影响更大。张善文说：“《无妄》卦大义，主于处世‘不妄为’”。^③从《无妄》本身来看，《彖》：“刚自外来而为

参见李学勤撰：《出土文物与〈周易〉研究》，《齐鲁学刊》2005年第2期。

李学勤撰：《从帛书〈易传〉看孔子与〈易〉》，《周易经传溯源》，第225页，长春出版社1992年版。

黄寿祺、张善文撰：《周易译注》第217页，上海古籍出版社1989年版。

主于内，动而健，刚中而应，大亨以正，天之命也。”其用推类的方法说明了“无妄”之意。唐朝孔颖达疏为：“以震之刚从外而来，为主于内，震动而乾健，故能使‘无妄’也”。“九五以刚处中，六二应之，是以‘刚中而应’。刚中则能制断虚实，有应则物所顺从，不敢虚妄也”。“‘刚中而应’，威刚方正，私欲不行，何可以妄？”“‘刚中以应’，则齐明之德著矣。故‘大亨以正’也。天之教命，何可犯乎？何可妄乎？”^①也就是说，《无妄》下卦为震主动，上卦为乾主健，刚乾由外制内，内由震主之，由乾健制止震动，能使之不妄动。这是由《无妄》卦上下二体所代表的自然属性及其相互关系，来推类出人的行为要符合“礼”，不能“妄动”的道理。《无妄》九五阳爻居阳位，与其下六二阴爻相应，上下呼应是为“刚中而应”，这是自然界的不移规律，即“天之命也”，由此推类出个人的行为道德与操守，如同遵守自然界的规律一样，要符合社会的公共道义和规范。在儒家的道德政治规范中，十分重视行为的合“礼”性。孔子说：“不义且富贵，于我如浮云。”（《论语·述而》）他又十分强调有节度和不妄为，说道：“七十而从心所欲，不逾矩。”（《论语·为政》）即使年届七十的耄耋之年，行为仍然要循规蹈矩、不能妄为；要求君子要做到：“博学于文，约之以礼”（《论语·雍也》）。我们可以看出，《无妄》卦的推类在古代伦理政治思想中的重要作用。

《大畜》(䷙)，下乾上艮。

大畜：利贞；不家食吉；利涉大川。

初九：有厉，利已。

九二：舆说辐。

九三：良马逐，利艰贞；曰闲舆卫，利有攸往。

六四：童牛之牯，元吉。

六五：豶豕之牙，吉。

上九：何天之衢，亨。

《大蓄》卦象征“大为蓄聚”之意，“表明事物发展过程中，必须竭力蓄聚刚健正气的道理”^①。它通过卦象、爻象之间的关系，推类了古代君王的治国之道，及古代正人君子的修身之道。其卦辞指明《大蓄》象征大为蓄集，利于守正持中。《周易正义》曰：“谓之‘大蓄’者，乾健上进，艮止在上，止而蓄之，能蓄止刚健，故曰‘大蓄’。‘利贞者，人能止健，非正不可，故‘利贞’。”^②这是以卦象上下体之间的不同性质及其关系，推类出的《大蓄》之意。也就是说，乾卦性健、进，而艮卦性止，艮在乾上，推类艮止乾健而大蓄之，由此又进一步推类人若想止妄动而涵养品德，非持正守中不可。其卦辞又说：“不家食吉。”孔颖达注疏为：“‘不家食吉’者，已有大蓄之资，当须养赡贤人，不使贤人在家自食，如此乃吉也。”^③这是对《大蓄》卦义进一步推论的结果，指作为君王应该懂得艮止乾健的道理，广纳贤才，使之聚于朝廷并为国家所用，而不应该使之在家自食的治世之道。《大蓄·彖》曰：“刚健笃实，辉光日新其德。刚上而尚贤，能止健，大正也。”刚健，指下卦乾的刚劲强健；笃实，指上卦艮的静止充实。所谓：“乾体刚性健，故言

① 参见黄寿祺、张善文撰：《周易译注》第225页，上海古籍出版社1989年版。

② 唐·孔颖达撰：《周易正义》上册，第274页，九州出版社2004年版。

同上书，第274页。

‘刚健’也。‘笃实’谓艮也。艮体静止 故称‘笃实’也。’^① 所谓“刚上而尚贤”者，孔颖达疏为“言上九之德，见乾之上进而不距逆，是贵尚贤也”。又说：“所以艮能止乾之健者，德能大正，故‘能止健’也。”^② 这里同样以《大蓄》卦上体艮、下体乾的卦象类推《大蓄》之主旨，还进一步指明了上九爻的性质正如“何天之衢，亨”一样，无比顺畅通达，并极力称赞《大蓄》的“尚贤”、“辉光日其新德”的意义。孟子曾说：“我善养吾浩然正气”（《孟子·公孙丑上》），张载说：“穷神知化，乃养盛所致，非思勉之能强”（《正蒙·神化》），《礼记·大学》上讲到：“苟日新，日日新，又日新”，可以看做是《大蓄》对古代所谓君子修养的深刻影响。

《大蓄。大象》曰：“天在山中，大蓄。君子以多识前言往行，以蓄其德。”其意为君子应该类比“天在山中”大为蓄集，尽可能多的吸收前贤的言论、经验，不断积累蓄聚自己美好的品德。《周易集解》引向秀言：“止莫若山，大莫若天，天在山中，大蓄之象；天为大器，山则极止，能止大器，故名‘大蓄’也。”^③ 天虽极大，山虽极高，然而“天在山中”是自然界中不存在的事情，《大蓄》以此作为类推的前提不过是比喻所蓄极大而已。正如朱熹所说：“天在山中，不必实有是事，但以其象言之耳。”^④ 孔子“笃信好学，死守善道”（《论语·泰伯》），特别强调不断地学习，逐渐积累涵养良好的品德；在学习过程中还要“吾日三省吾身”（《论语·学而》），甚至倡导“三人行，必有我师也，择其善者而从之，其不善者而改之”（《论语·述而》）。这些都可以看做是《大蓄》卦及其类推对古

① 唐·孔颖达撰：《周易正义》上册，第275页，九洲出版社2004年版。

② 同上书，275—276页。

③ 唐·李鼎祚撰：《周易集解》卷第五，北京市中国书店1984年版。

④ 宋·朱熹注：《周易本义》第25页，上海古籍出版社1987年版。

代自身修养思想的影响。

第二节 《易经》下经、传中的推类和伦理、政治思想

以上是我们对《周易》上经三十卦中有关推类和伦理、政治思想的分析，从中我们可以十分清楚地看出，《周易》卦象推演中的推类方法确实对古代伦理思想的建立与形成产生了重要的影响。下面我们再对《周易》下经三十四卦作进一步的分析。

其实，《周易》上、下经中卦象的推类方法是基本相同的。在《周易》中，自《乾》卦始至《离》卦，共三十卦构成上经；自《咸》卦至《未既》终，构成了下经三十四卦。关于上、下经的划分，古人是有讲究的。孔颖达在《周易正义卷首·第五·论分上下两篇》中遵从王弼：“案《易纬·乾凿度》云：‘孔子曰：阳三阴四，谓之正也。’故易卦六十四，分上下而象阴阳也。夫阳道纯而奇，故上篇三十，所以象阳也。阴道不纯而偶，故下篇三十四，所以法阴也。”^①但是孔颖达在《周易兼义·下经·咸》中又疏为：“先儒皆以《上经》明天道，《下经》明人事，然韩康伯注《卦序》破此义云：‘夫《易》，六画成卦，三才必备，错综天人，以效变化，岂有天道、人事偏于上下哉！’案：《上经》之内，明饮食必有讼，讼必有众起（此句说的是《师》卦，《周易·序卦传》有“讼必有众起 故受之以师。”——自注）是兼于人事 不专天道。既

参见唐·孔颖达撰：《周易正义》上册，第13页，九州出版社2004年版；又参见刘大钧著：《周易概论》第6页，齐鲁出版社1988年版。

不专天道，则《下经》不专人事，理则然矣。’^①通过对《周易》中六十四卦的考察，我们认为孔颖达所说是有一定道理的。既然上下经对天道人道都有所论述，那么我们就对《下经》中的推类方法及其伦理与政治的影响作一番通篇的考察。

在相传为孔子所撰的《周易·说卦传》中，孔子提出了建立伦理思想原则的根本方法。他说：“参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”又说：“是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”这是说像仁、义等道德基本概念来自于卦象、爻象变化规律的推类的结果，或者说是来自于天地本性推类的结果。

《下经》《恒》（下巽上震）第三十二卦，教人立身处世要保持“持之以恒”的精神。其卦辞：“恒：亨，无咎，利贞，利有攸往。”说明了“持之以恒”必得善果的道理。其《彖》辞注为：“恒，久也。刚上而柔下，雷风相与，巽而动，刚柔皆应，恒……天地之道，恒久而不已也……日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成。观其所恒，而天地万物之情可见矣。”

《恒》卦由下巽上震构成，震阳刚而巽阴柔，震为雷，巽为风。《说卦传》中有所谓“雷风相薄”故雷风可以相与相助。《伊川易传》：“雷震则风发，二者相须，交助气势。”^②《易》作者认为像雷风这种自然现象，正是自然中恒久不变的现象。作为圣人长久地观察和掌握这种自然现象，并以之为根据推类出人事的道德原则，即要“持之以恒”，这就是《贲·彖传》中讲的“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下”。对此孔颖达说道：“先举天地以为证喻，言

^① 参见唐·孔颖达撰：《周易正义》上册，第315—316页，九州出版社2004年版；又参见刘大钧著：《周易概论》第6页，齐鲁出版社1988年版。

转引自黄寿祺、张善文撰：《周易译注》第266页，上海古籍出版社1989年版。

天地得其恒久之道，故久而不已也。’^①

与此类似，《下经》《遯》（下艮上乾）第三十三卦，其卦辞曰：“遯，亨，小利贞。”《遯》卦象征退避、隐退，乃奉身退隐之道也。对弱小者而言，要正确判断形势，当隐则隐、当退则退，则不会有什么害处。《彖》曰：“刚当位而应 与时行也。‘小利贞’ 浸而长也。”刚指九五爻，应指九五与下爻六二相应。《周易集解》引虞翻曰：“刚为五而应二。”^②“‘小利贞’ 浸而长也”是指阴柔弱小而居阴爻，慢慢浸长而消阳之情势。《周易集解》引虞翻曰：“小阴谓二得位，浸长以柔变刚，故小利贞。”^③ 这是以《遯》卦的九五、六二爻变的进退形势及意义推类君子退隐之道，说明君子当审时度势，即“与时行也”，是谓明哲保身之道。《周易尚氏学》云：“阴长阳消。小人道长，君子道消。遯者退也，避也。当阴盛之时，势须退避。”^④《彖·大象》曰：“天下有山，遯，君子以远小人，不恶而严。”《遯》卦下艮象征山，上乾象征天。《周易集解》引崔憬曰：“天喻君子，山比小人。小人浸长，若山之浸天，君子遯避，若天之远山。故言天下有山，遯也。”^⑤以山喻小人，天喻君子，山愈高而天愈远，推类小人势长，则君子当审时度势，当避则避，如此虽不露威容，依然有威严不可侵犯之势。审时度势，进退应时，是古代政治生活中遵循的通行法则。《遯》卦中的推类方法，深刻地说明了这种法则的思维方式的根据。

不仅如此，《下经》《明夷》第三十六卦中的推类还在思维方式上揭示了政治生活中“韬光养晦”的道理。《明夷》卦辞：“利艰

唐·孔颖达撰：《周易正义》 上册，第 327 页，九州出版社 2004 年版。

唐·李鼎祚撰：《周易集解》 卷第七，北京中国书店 1984 年版。

③ 同上书，卷第七。

商秉和著：《周易尚氏学》，第 160 页，中华书局 1980 年版。

唐·李鼎祚撰：《周易集解》 卷第七，北京中国书店 1984 年版。

贞。”其卦象“象征光明殒伤：利于牢记艰难，守持正固”^①。《明夷》卦下离上坤。《周易·序卦传》：“夷者，伤也。”离象征日，坤象征大地，日入地中，象征光明殒伤。其《彖》曰：“明入地中，‘明夷’，内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之；‘利艰贞’，晦其明也，内难而能正其志，箕子以之。”“日入地中、光明殒伤”本是自然界的规律，《明夷》以此为喻推类人事，喻示当社会处于政治昏弊，真理和正义泯灭之时，君子应该不事声张、保持内心守正不移的品格，韬光养晦，以避凶险，历史上的周文王、箕子就是以这种方法晦明守正、渡过危难的，即所谓“文王以之”、“箕子以之”。《周易正义》曰：“夷者，伤也。此卦日入地中，明夷之象。施之于人事，暗主在上，明臣在下，不敢显其明智，亦明夷之义也……利在艰贞。”^②说明君子逢此形势应该明艰知险，不可轻易用事。《周易集解》引郑玄曰：“日出地上，其明乃光，至其入地，明则伤矣……日之明伤，犹圣人君子有明德而遭乱世，抑在下位，则宜自艰，无干事政，以避小人之害也。”^③这里将日入地下光明晦暗的自然现象推类出人事道理的过程讲述得十分清楚。

同样，《下经》《革》第四十九卦同样是以推类的方法阐述了变革的根据。《革》，下离上兑。其卦辞曰：“革，己日乃孚，元亨，利贞，悔亡。”革卦象征变革。己日，古代计数符号之一。古代以十天干记日，其排列为甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸，己排在前五位数后的第一位，也就是第六位。如果前五位数是阳的话，从第六为数始变为阴，己正当阳向阴转变之时，故有转变、变革的象征。其最后一位是庚，有“己变更”之义。因此卦辞说

① 黄寿祺、张善文撰：《周易译注》第294页，上海古籍出版社1989年版。

② 唐·孔颖达撰：《周易正义》第353页，九州出版社2004年版。

③ 唐·李鼎祚撰：《周易集解》卷第七，北京中国书店1984年版。

“己日乃孚”。“孚”许慎《说文解字》曰：“一曰‘信也’”，^①，犹言诚信。《革》卦之意是说，当“己日”的形势来临之时可推行变革并要取信于民。顾炎武《日知录》曰：“天地之化，过中则变。日中则昃，月盈则食，故《易》所贵者中。十干则‘戊己’为中，至于‘己’则过中而将变之时矣，故受之以‘庚’；庚者，更也。天下之事当过中而将变之时，然后革而人信之矣。”^②这里是以数字符号的变化规律为根据，推类出社会政治生活中的变革的根据。《革·彖传》曰：“革，水火相息；二女同居，其志不相得，曰革”。“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。”《周易集解》引郑玄曰：“革，改也。水火相息而更用事，犹王者受命，改正朔，易服色。”^③《革》卦下卦离，象征火，上卦兑，象征水。《周易·说卦传》曰：“离为火”“兑为泽”。从水火的关系来看，是相克的相互关系。水越大，则火越小，火越大则水越小。这就是“水火相息”。《周易·说卦传》又说：“离再索而得女，故谓之‘中女’”“兑三索而得女，故谓之‘少女’”，所以《革》卦的上下两卦又象征少女和中女。《革》卦中象征两女的卦在一起处于一个卦中，又恰如二女同居一室，如果其志趣不同，必然产生变革。关于此点，朱熹在《周易本义》中说得很清楚：“革，变革也。兑泽在上，离火在下。火燃则水干，水决则火灭。中少二女，合为一卦，而少上中下，志不相得。故其卦为革也。”^④清代王夫之说：“二女之志不同与睽同，

汉·许慎撰：《说文解字》第63页上，中华书局1963年版。

转引自黄寿祺、张善文撰：《周易译注》，第405页，上海古籍出版社1989年版。

唐·李鼎祚撰：《周易集解》卷第十，北京中国书店1984年版。

④ 宋·朱熹注：《周易本义》第43页，上海古籍出版社1987年版。

但睽止相背，革则相争，以少加长，故不但睽而必争。^①通过这些可以很清楚地看出来，《革》卦的“变革”之义，是通过代表自然现象中水火的离卦、兑卦的不同性质以及社会现象中人的不同志趣（即“二女同居，其志不相得”）推类出来的。

《下经》《鼎》第五十卦，下巽上离。其卦辞：“鼎；元吉，亨。”《鼎》卦象征“鼎器”。《周易正义》曰：“鼎者，器之名也。自火化之后铸金，而为此器以为烹饪之用，谓之为鼎。烹饪成新，能成新法。然则鼎之为器，且有二义：一有烹饪之用，二有物法之象。”^②因此鼎作为器物之象，有两个含义：一是烹饪之器；二是象征统治权力的“法象”器。鼎为国之重器。相传夏虞收九州之金铸成九鼎，遂成传国之重器。后称建都和建立王朝为定鼎，争夺天下为问鼎。占成此卦，说明圣人烹物成新、革故取新、示物法象，拥有权力制定法度以定天下。《周易本义》曰：“鼎，烹饪之器。为卦下阴为足，二三四阳为腹，五阴为耳，上阳为铉。”^③此以卦形类比鼎形。《鼎·大象》曰：“木上有火，鼎。君子以正位凝命。”《鼎》卦下巽在五行属木，上卦离在五行为火，所以是“木上有火”；“木上有火”燃鼎烹饪，正为鼎之象。《周易正义》曰：“‘木上有火’，即是‘以木巽火’（《鼎·彖》：“鼎，象也。以木巽火，烹饪也。”——自注：有烹饪之象，所以为鼎也。”“‘正位’者，明尊卑之序也。‘凝命’者，以成教命之严也。”^④这里以鼎象为据，推类“君子”应该效法鼎器，端正居位，严守使命。因此《鼎》卦的推类思维方式可以看成是建立古代政治思想的根据。

清·王夫之撰：《周易内传》，《船山易学集成》第315页，九州出版社2004年版。

② 唐·孔颖达撰：《周易正义》上册，第466页，九州出版社2004年版。

③ 宋·朱熹注：《周易本义》第43页，上海古籍出版社1987年版。

④ 唐·孔颖达撰：《周易正义》上册，第468页，九州出版社2004年版。

推类的逻辑方法在《下经》中还有很多是涉及伦理观念的。如《下经》《家人》第三十七卦，下离上巽。其卦辞曰：“家人，利女贞。”意思是说《家人》卦是象征一家人，利于女子守持正固。《周易正义》说《家人》卦是“名家内之事，正一家之人，故谓之‘家人’”，^①。古代社会，家内之事由女主之，家外之事，由男主之，即所谓“女主内，男主外”，遂构成古代传统社会家庭伦理的基本观念之一。因此，女子在家庭中的地位是很重要和关键的，所以是“利女贞”。《家人·彖》曰：“家人，女正位乎内，男正位乎外；男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。夫妇、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇、而家道正；正家而天下定矣。”这里指明了古代家庭伦理的基本观念，以及由家庭而及国家、社会的普遍伦理思想。《礼记·大学》说道：“修身、齐家、治国、平天下”，正是这种思想的反映。“女正位乎内”，是指六二爻阴柔，又处内卦得位；“男正位乎外”，是指九五阳刚之爻，处外卦之中而得位。男女位正，合乎天地、阴阳、尊卑之序，即“男女正，天地之大义也。”这正是《家人》卦所反映的主旨。《周易正义》曰：“家人之道，必须女主于内，男主于外，然后家道乃立。今此卦六二柔而得位，是女正位乎内也。九五刚而得位，是男正位乎外也。”^②由此看出，有关古代家庭、社会的伦理观念是由《家人》卦中的爻位关系推类而出的。《家人·大象》曰：“风自火出，家人；君子以言有物而行有恒。”“风自火出”是指《家人》下卦离为火，上卦巽为风，内风而外火，故风自火出。风自火出，即所谓“风化”，而社会风化的根源来自家庭，对君子而言，则言必有实，行必有恒，言行一致，才能做到修、齐、治、平的伦理要求。明代来知德云：“风自

唐·孔颖达撰：《周易正义》上册，第360页，九州出版社2004年版。

② 同上书，第361页。

火出者，火炽则炎上，而风生也。自内而及外之意。知风自火出之象，则知风化之本，自家而出；而家之本，又自身出也。有物者，言之不虚也。言孝则实能孝，言弟则实能弟也。有恒者，行之不变也。孝则终身孝，弟则终身弟也。言有物，则言顾行；行有恒，则行顾言。如此则身修、家齐。风化自此出矣。’^① 这里由《家人》上下卦的关系是“风自火出”，推类了社会风化的根据，以及对君子言行的伦理道德要求。《下经》《睽》第三十八卦，下兑上离。其卦辞曰：“睽 小事吉。”《周易·序卦传》曰：“睽者 乖也。”《说文解字》曰：“睽，目不相听也”^②，指两目相背。《广雅释詁》曰：“乖，离也。”因此《睽》卦说的是人与人之间乖离、乖违，卦辞断为“小事吉”。《彖》曰：“睽，火动而上，泽动而下；二女同居，其志不同行。说而丽乎明，柔进而上行，得中而应乎刚，是以小事吉。天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也，睽之时用大矣哉！”《睽》卦上离为火，下兑为泽。《周易·说卦传》曰：“离为火”，“兑为泽”。火性燃动而炎上，泽水流动而向下。《尚书·周书·洪范》曰：“火曰炎上 水曰润下。”又据《说卦传》曰：“离再索而得女，故谓之少女”，“兑三索而得女，故谓之少女”。《睽》卦下兑上离处一卦之中，又恰如二女同居一室，但其性质不同（指五行的水与火），其志向不同而行为乖背，这是由兑离二卦的水火性质推类的结果。“说而丽乎明”，也是指兑与离卦的关系。《周易·说卦传》曰：“兑以说之”；“离也者 明也”；“离为火，为日”。“说”即是“悦”指的也是兑。“明”是指离为日的性质。“说而丽乎明”，是指下兑悦与上离日明之间的关系，这种关系

① 明·来知德撰，郑灿校订：《易经来注图解》，第278页，巴蜀出版社1989年版。

② 汉·许慎撰：《说文解字》第72页上，中华书局1963年版。

由它们各自所代表的不同性质构成了上下卦之间的以和悦附丽光明的含义。“柔进而上行，得中而应乎刚。”柔、中，指的是《睽》卦六五爻柔顺居中；刚指九二爻。此句指六五阴爻以柔顺下应九二刚爻，并由这种以阴柔应阳刚的关系推类出人要处事小心、谨慎，以柔顺之道应事，这是用卦爻之间的刚柔性质进行的推类和对卦辞“小事吉”的进一步解释。“天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也，睽之时用大矣哉。”这几句是由上面诸句进一步推类而展开的，说的是万事万物虽然各不相同，但是其中道理确有相同之处，这个相同之处就是它们有相同的类，或者说是可以在不同的事物间找到相同的类，正是因为有了这个“类同”，我们可以在千差万别的事物之间找到规律和共性，即“万物睽耳其事类也”，于是《易》的作者发出了“睽之时用大矣哉”的感叹。《睽·大象传》曰：“上火下泽，睽，君子以同而异。”《周易集解》引荀爽曰：“火性炎上，泽性润下，故曰睽也。”^①火性向上而泽性向下，这是火与水的自然属性，以这两种相反的自然属性为根据进行推类，就推出了“睽”的意义。《周易集解》又引荀爽曰：“大归虽同，小事当异。百官殊职，四民异业，文武并用，威德相反，共归于治。故曰君子以同而异也。”^②这是借《睽》卦之意义推类社会政治生活中求大同而存小异的深刻意义。孔子又说：“君子和而不同，小人同而不和。”（《论语·子路》）儒家精神人格的要求，可以说是对《睽》卦含义的发挥。

同样的推类方法在《下经》《蹇》第三十九卦中也有体现。《蹇·大象传》曰：“上山有水，蹇；君子以返身修德。”《蹇》卦，下艮上坎。艮为山，坎为水，山上有水，象征行走艰难。推类君子

唐·李鼎祚撰：《周易集解》卷第八，北京中国书店 1984 年版。
同上书，卷第八。

观此卦当反躬自身，努力修养自己的美德。在《下经》《损》第四十一卦、《益》第四十二卦中同样有这样的推类方法。《损·大象传》曰：“山下有泽，损；君子以惩忿窒欲。”《损》卦下兑上艮。艮为山，兑为泽，山下有泽，象征减损，推类君子观此卦当知抑制自己不必要的愤怒，以及不合礼仪的欲望。《益·大象传》曰：“风雷，益；君子以见善则迁，有过则改。”《益》卦下震上巽。震为雷，巽为风。《益·说卦传》曰：“风雷相薄。”风烈则雷迅，雷激则风怒，二物相宜者也。^①雷风相助而相宜，象征“增益”，推类君子观此卦当见善要倾心向往，有错就迅速改正。孔子讲：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世，可知也。”（《论语·为政》）孔子所非常重视的“损益之道”，既包含对“君子”修身之道的认识，也包括对历史朝代变更的政治文化认识。因此，他又说：“郁郁乎文哉，吾从周。”（《论语·八佾》）这可以说是孔子对《损》、《益》两卦主旨的深刻发挥。

《下经》《夬》第四十三卦，也是以推类的方式表达了对古代“君子”的道德要求。《夬》，下乾上兑，象征决断。其卦辞曰：“扬于王庭。”《彖》曰：“‘夬’决也，刚决柔也；健而说，决而和。”夬，意即“果决”、“决断”之意。其道理在于以《夬》卦中五阳爻共决上六之一阴爻，且有不可阻挡之势，以此为喻证的前提，推类出“君子”对“小人”的不轨行为应当果断制裁，并且光明正大的宣扬于“王庭”，即所谓“刚决柔也”。“健而说，决而和”，是说由推类而出的“果决”行为必然使人心悦诚服，众物和谐。《周易正义》对《夬》的推类原因和结果表述得十分清楚，曰：“阳长至五，五阳共决一阴，故名为‘夬’也。‘扬于王庭’者，明

^① 参见自黄寿祺、张善文撰：《周易译注》引《周易程氏传》，第405页，上海古籍出版社1989年版。

行决断之法，夬以刚决柔，施之与人，则是君子决小人也。王庭是百官所在之处，以君子决小人，故可以显然发扬决断之事于王者之庭，示公正而无私隐也，故曰‘扬于王庭’也。”^① 孔子说：“刚毅、木、讷，近仁。”（《论语·子路》）就是说君子的品德应该刚毅、有决断不犹豫，应该率性而行不盲从于世俗。从中可以看出，孔子对君子的道德要求和《夬》卦所体现出来的“决断”果敢精神之间的承继关系。

《下经》《中孚》第六十一卦，下兑上巽。其卦辞曰：“中孚：豚鱼吉，利涉大川，利贞。”《中孚》卦“象征心中诚信：（诚信）到能感化小猪小鱼，（顾而）可获吉祥，利于涉越大河巨川，利于守持正固。”^② 《中孚》象征“心中诚信”其理由来自于对《中孚》卦体结构特征的推类。其《彖》曰：“柔在内而刚得中。”《中孚》卦两阴爻在卦体中间，卦体看似中虚，由此推类出“中虚至诚”；而九五、九二两刚爻，位居上卦中爻和下卦中爻，是谓“得中”，推类“中实有信”。《伊川易传》曰：“二柔在内，中虚为诚之象；二刚得上下体之中，中实为孚之象：卦所以为‘中孚，也。’”^③ 因此，《中孚》卦以“柔在内而刚得中”的卦体特征，推类出君子应具备诚信的品格，从中可以看出古代易学推类逻辑在人格道德的自我涵养上发挥了思想方式缘起的重要作用。孔子曰：“谨而信，泛爱众，而亲仁”；“敬事而信”^④。又说：“主忠信，从义崇德也”^⑤。

① 唐·孔颖达撰：《周易正义》上册，第410页，九州出版社2004年版。

② 黄寿祺、张善文撰：《周易译注》第495页，上海古籍出版社1989年版。

③ 转引自黄寿祺、张善文撰：《周易译注》，第496页，上海古籍出版社1989年版。

④ 《论语·学而》。

⑤ 《论语·颜渊》。

“人而无信，不知其可也”^①。孔子这些对“信”的论述，也正是对《中孚》主旨发挥的结果。

《下经》《姤》第四十四卦，下巽上乾。其卦辞：“姤：女壮，勿用娶女。”其《彖》曰：“姤，遇也，柔遇刚也。‘勿用娶女’，不可与长也。天地相遇，品物咸章也；刚遇中正，天下大行也。姤之时义大矣哉！”《姤》卦所放映的是古代伦理生活中对妇女的要求和规范。《姤》卦象征“相遇”。所谓“女壮，勿用娶女”，是指如果女子遇男过多，过分强壮，则不易娶作妻室。为什么会得出这样的结论呢？《姤》卦下巽上乾，下卦巽为长女，上卦乾为男，其卦体是一阴爻在下而五阳爻在上，呈一阴遇五阳之状，由此推类一女当五男，是“阴伤阳，柔伤刚”而淫壮甚之状，这在封建社会的礼教中是绝对不允许的，故得出“勿用娶女”的结论。《周易集解》引郑玄曰：“姤，遇也。一阴乘五阳，一女当五男，苟相遇耳，非礼之正，故谓之‘姤’。女壮如是，健壮以淫，故不可娶。妇人以婉娩为其德也。”^②《周易正义》中说：“此卦一柔而遇五刚，故名为‘姤’。施之于人，则是一女而遇五男，为壮至甚，故戒之曰‘此女壮甚，勿用娶此女’也”。“以初六一柔而上遇五刚，所以名‘遇’，‘女之为体，婉娩贞顺，方可期之偕老。淫壮若此，不可与之长久。’^③实际上，《姤》卦所反映的是自殷周以来男权社会的宗法礼治对妇女的有意歧视和对妇女社会地位的有意贬低。

但有意思的事，《周易》中这种针对妇女的封建礼教的禁锢和有意贬低却是从卦体阴阳爻的排序中推类出来的。《下经》《归妹》第五十四卦，下兑上震。其卦辞曰：“归妹：征凶，无攸利。”其

《论语·为政》。

唐·李鼎祚撰：《周易集解》卷第九，北京中国书店1984年版。

唐·孔颖达撰：《周易正义》上册，第418—419页，九州出版社2004年版。

《彖》曰：“归妹，天地之大义也。天地不交，而万物不兴；归妹，人之终始也。说以动，所归妹也；‘征凶’，位不当也；‘无攸利’，柔乘刚也。”《归妹》指女子出嫁，女子出嫁为人伦大事。《归妹》如何象征女子出嫁呢？《归妹》下卦兑为少女，上卦震为长男，兑为悦，震为动，由此推类女子欣悦上承男子，为动之象，故有“归妹”出嫁之意，即“说以动，所归妹也”。女子长成出嫁，为人伦正事，所以说是“天地之大义也”，“人之终始也”；相反情况“天地不交”是不正常的和有违自然规律的，其结果是“万物不兴”。那为什么卦辞说道：“征凶，无攸利”呢？《彖传》说“位不当”、“柔乘刚”。“位不当”是指卦中二、三、四、五爻皆不当位，即二爻阴位却阳爻居之，三爻阳位却阴爻居之，四爻阴位却阳爻居之，五爻阳位却阴爻居之；“柔乘刚”是指六三爻不当位，又上乘阳刚九四之爻。这里同样是以爻位来推类卦辞之意的。女之出嫁既为人伦之正事，为何卦辞却指明不吉呢？我们在《归妹·大象传》中可以找到答案。《象》曰：“泽上有雷，归妹。君子以永终知敝。”泽上有雷”是指《归妹》下卦兑泽，为少女，为悦；上卦震雷为长男，为动，来推类泽随雷动，阴悦从阳，女从男“归妹”之象。明代来知德说到：“雷震泽上，水气随之而升，女子从人之象也。”^①这里也是以卦象所代表的自然现象及其之间的关系来推类女子出嫁这一人伦大事。“君子以永终知敝”，是说君子观《归妹》之象，当明君子应当自始至终保持夫妇之道，知道哪些情况是影响夫妇之道的弊端。因此，如果明白夫妇之道和造成不好影响的弊端，那么《归妹》就是吉的；相反不明其中道理，《归妹》卦就是凶的。实际上，保持夫妇之道的标准和影响夫妇之道的弊端是什么呢？明代来

知德又说：“天下之事，凡以仁义道德相交合者，则久久愈善。”^①看来夫妇之道的标准是要符合儒家伦理道德思想的。夫妇之道要出于真情挚爱，要符合礼制，这样才能保持永终；相反凡是因势结合、因色结合、因财结合，都是影响夫妇长久的弊端。明·来知德说：“故以势合者，势尽则情疏；以色合者，色衰则爱弛……君子立身一败，万事瓦裂，其弊至此”^②，又说：“故君子观其合之不正，而动于一时情欲之私，即知其终之有弊，而必至失身败德相为睽乖矣。此所以欲善其终必慎其始也。”^③清代王夫之曰：“推此志也，贫贱、夷狄、患难，皆可以永焉者也。天下无不可终之交，无不可成之事。君子明之事会之有弊，而必保其终，情不为变，志不为迁，盖体此象以为德。”^④其实，怎样选择伴侣，怎样妥善处理和化解夫妇间的矛盾，怎样保持夫妇间的温馨和家庭的长期稳定，是自古以来人们一直关注并不断探索的问题，也是伦理生活中非常重要的问题。上面所引古人论述为我们今天在婚姻和家庭生活中的道德取向提供了很好的借鉴作用。

综上所述，中国古代伦理政治思想观念的建立，与《周易》所包含逻辑思想有密切关系。

《周易》最初是占卜之书，占卜之术与“推”密切相关，因此有关“推”的方法、规则就构成了《周易》逻辑思想的主要内容。由于中国古代文化自身的特殊性，《周易》在解释有关“推”的逻辑思想时，不可避免地与政治、伦理发生密切的关系，因此《周易》的逻辑思想不仅是中国古代逻辑传统的开端，而且也影响了古

明·来知德撰 郑灿校订：《易经来注图解》，第350页，巴蜀出版社1989年版。

② 同上书，第350页。

③ 同上书，第350页。

④ 清·王夫之撰：《周易内传》，《船山易学集成》，第348页，九州出版社2004年版。

代伦理政治思想的形成。《周易》中的推理的种类较为丰富，与伦理、政治观念关系较为密切的是“推类”。“推类”就是将两事物划归为同类，取其相同的类属性为根据进行类比推理的方法。《墨经》中将这类方法概括为“以类取，以类予”^①的方法。中国古人认为，不仅人来自于天（自然），而且人的性情、秉性也来自于天，这就是说像仁义、刚柔这些伦理德性来自于天（自然），正是因为天有阴阳，人世间才有仁义、刚柔。显然，《周易》把“天道”与“人道”作为两种近似的类事物来比较推论，正是因为人来自于天，所以它们在许多方面是类同的，因而在“立道之理”上也是类同的，这种由天道及人道的推理方法就是“推类”。《周易》中这样的推类的例子是非常多的。例如上面我们曾提到，由《坤》卦初六“履霜，坚冰至”，即天气霜降开始渐凉，可知不久寒冬即至而冰坚厚的自然现象，推类出人世间的善恶结果“并非一朝一夕之故，其所由来者渐矣”的道理；如《履》卦九四“履虎尾，愬愬，终吉”，六三“眇能视，跛能履，履虎尾咥人，凶”，由人走在老虎身后，小心翼翼而获终吉，盲目妄动遭至虎咬的事例，推类出君子遇事小心谨慎，守中持正，虽形势危险终能获吉，而盲目强行妄动必然导致遭殃的道理。再如《贲·彖上传》说：“观乎天文，以察时变。观乎人文，以化成天下”，将“天文”与“人文”看成两个相同类，因此由对自然的观察总结出的自然规律，推类出对人生社会的观察总结出的社会规律，由总结自然规律可以使我们掌握自然、利用自然（即“以察时变”），推类出掌握社会规律就可以管理社会的道理。

在中国古代的经典文献中，《周易》最早总结推类、应用推类

并建立了推类的符号体系。《周易》上承古王三代思想，将中华民族先人关于宇宙的世界观概括为抽象的阴阳，并表述为（一）爻、（--）爻两个符号；下开推类应用之先河，将阴阳（两仪）扩展为四象，再进一步扩展为八卦，进而到六十四卦，对宇宙万物进行了划分和“归类”，然后再以每类之间的同异关系进行推类，这便是《周易》占卜的逻辑方法论上的实质。但是，作为中国传统文化一部分的《周易》，集中关注的仍然是社会人事、政治伦理。因此，《周易》的推理论说也就主要服务于伦理政治方面各种思想的教化与宣扬，所以《周易》的推类逻辑中，特别关注的就是伦理政治思想。例如，《周易·系辞上》讲道：“广大配天地，变通配四时，阴阳之意配日月，简易之善至德”，表达的就是传统伦理思想中的一个重要的命题，即“简易之善”就是“至德”，亦即平实、朴素而简易的善行就是儒家推崇的圣人之德。所谓“至德”，就是人伦立世的根本德行和最高境界，为什么呢？因为自然界有“广大”、“变通”、“阴阳”这些根本性质，而人的根本性质是“简易之善”，因此以自然之本性与人之本性作类比相推，就得出了“简易之善”必为“至德”的结论。《乾·象上传》讲：“天行健，君子以自强不息”，将“天”与“君子”看成是同类，以“天”（自然宇宙）中所具有的刚强劲健、健行不息、永不衰竭的类性质，推类出君子应该具有的自强不息、奋发不止的精神。《否·象上传》讲：“天地不交，否。君子以俭德辟难，不可容以禄。”从天地不相交泰、阴阳不相感应这种不好的类出发，类比推出君子应修身自养，节俭为德，不可贪图利禄，从而避开危难的道理。《大有·象上传》讲：“火在天上，大有。君子以遏恶扬善，顺天休命”。《大有》卦上离为火，下乾为天象，可谓火在天上，以照万物，象征大获所有；依此推类出君子高高在上，所获丰多之时，应遏止邪恶，倡扬善

行，顺从自然的规律，修养关爱万命。

道德和政治都产生于社会生活的实际需要，而道德政治活动又深受道德政治认知的影响。逻辑研究的对象是思维中的规律，揭示的是思维中的一般形式。我们所说《周易》逻辑思想对伦理政治思想的形成产生了影响，就是指它在推理形式上影响了道德政治的认知活动。这从上面的所举《周易》的实例中已经很清楚地看到了。其实《周易》中的有关推类的逻辑思想，大约还是先秦的一种较为普遍的思维方式。例如从先秦诸家的有关伦理思想的阐述来看，也都恰好地体现了推类这样一种道德的认知方式。以儒墨两家为例，例如孔子说：“己所不欲，勿施于人”^①；“己欲立而立人，己欲达而达人”^②；孟子所讲：“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”^③；墨子说：“视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身”^④等等，都是以“同类相推”，亦即孟子所讲的“凡同类者，在举相似也”^⑤为认知上的逻辑根据的。儒家的伦理观念的核心是“仁”；“仁者，爱人”。“仁”训其形为两人并立，引发为两人平等、两人同类。只有将道德的客体即他人，看成是与道德的主体即我的“同类”，才能在“道德思维”中进行主客体的换位思考，即从自身的道德认知活动中“推类”出对他人的道德认知，从而形成道德活动中的推理与判断。就上面的孔子的话语，可以将之逻辑的描述如下：

人我同类

《论语·颜渊》。

《论语·雍也》。

《孟子·梁惠王上》。

《墨子·兼爱中》。

《孟子·告子上》。

取其相同
我所不欲即人之所不欲
(己所不欲，勿施于人)

也可以将他形式的描述为：

$$\textcircled{1} O \leftrightarrow I$$

$$\textcircled{2} (O \rightarrow S) \leftrightarrow (I \rightarrow S)$$

$$\textcircled{3} (O \rightarrow \neg S) \leftrightarrow (I \rightarrow \neg S)$$

(\leftrightarrow “同”； \rightarrow “取”； \neg “非，不”。)

理所当然，这种推理形式可以看成是伦理观念所以建立的深层原因，即“所以然”的原因，它决定了对道德主体与道德客体行为的道德认知活动的推理和判断，以及完整意义上的伦理体系的建立与导出规则等等。

总的来说，作为中国传统文化开端的《周易》，也是中国逻辑史的起点。其中有关类与推类的逻辑思想，以及由推类得出的道德政治结论，例如上面所涉及的仁义的重要性、积善而有余庆、爱人犹己、人文化成天下、简易与至德、自强不息、俭德辟难、遏恶扬善、顺天休命等等对中国传统伦理政治观念的建立产生了深刻的影响，起到了开山的作用。

第七章 易学推类与传统医学

第一节 “医易会通”，历代医家所重视

《周易》一部书，对中国传统文化的方方面面都产生了重要的影响，对传统医学也同样产生了重要的影响。自古以来，医易会通，历代医家对此都很重视，产生了许多重要的著述。唐代著名医学家孙思邈在《千金要方·大医习业》中说道：“凡欲为大医……《周易》六壬，必须精熟，如此乃得为大医。若不尔者，如无目夜游，动致颠殒。”^①可知他十分重视易与医的关系。他还说道：“不知《易》不足以言太医。”^②我国中医经典《黄帝内经》中详细地论述了医易的关系，特别是其中的《天元纪大论》、《五运行大论》、

唐·孙思邈编：《千金方》上册，第1页，中国文史出版社2003年版。

转引自明·张介宾著：《类经图翼·附·类经附翼·医易通》，第390页，人民卫生出版社1965年版。

《六微旨大论》、《气交变大论》、《五常政大论》、《六元正纪大论》、《至真要大论》，称“运气七篇”，是医易相通著述的光辉典范，对后世产生了极为重要的影响。明代大医学家张介宾有一段医易相通的著名论述：

“《易》之为书，在开物成务，知来藏往；而医之为道，则调元赞化，起死回生。其义似殊，其用似异。且以医有《内经》何籍于《易》？……乃知天地之道，以阴阳二气而造化万物，人生之理，以阴阳二气而长养百骸。《易》者，易也，具阴阳动静之妙；医者，意也，合阴阳消长之机。虽阴阳已备于《内经》，而变化莫大乎《周易》。故曰天人一理者，一此阴阳也；医《易》同源者，同此变化也。岂非医《易》相通，理无二致，可以医而不知《易》乎？”^①

此外，在医学发展史，从先秦《太始天元册》开始，经秦汉《黄帝内经素问》、《难经》、张仲景《伤寒杂病论》隋唐巢元方《诸病源候论》、孙思邈《千金要方》和《千金翼方》、王冰《重广补注黄帝内经素问》、陈无择《三因极——病症方论》等著作皆对医易同源有所专述；金元时期医学四大家中有三家深研易理，皆有所创见，如“刘完素以易理发‘火热论’之幽微，李杲以易理发‘脾胃升降’学说及药性之幽微，朱震亨以易理发‘相火论’之幽微”^②；明朝楼英的《医学纲目》、张介宾的《类经图翼》、石汪机《运气易

明·张介宾著：《类经图翼·附·类经附翼·医易通》第390页，人民卫生出版社1965年版。

何少初主编：《中医药文化通览》，第152—154页，世界图书出版公司北京公司1998年版。

览》，清朝吴谦奉旨编纂的《医宗金鉴·运气要诀》、唐宗海的《医易通说》等一大批医学专著或以专著的形式，或在医书中另辟专门章节讲述医易通说；当代我国著名医学家任应秋先生著有《运气学说》，医药学家方药中、徐家松先生合著有巨著《黄帝内经素问运气七篇讲解》，另有邹学熹、邹成永合著《中国医易学》等等，可谓洋洋大观。

为什么自古以来有如此多的著作在论述易学与医学的关系呢？如果我们把中国古代的各门科学看成是一个统一的文化整体的话，那么，我们追溯这个文化整体的起源，《易经》这部古老的经典就是它的源头活水之一，包括医学在内的各种学科在它那里都找到了立论的根据。如果从逻辑学的角度来看这个问题，就是《周易》本身及从中发展出来的易学，为包括医学在内的古代各门科学提供了一个有效的工具，对医学来说就是提供了一个有效地认识自然、机体、疾病的方法。中国古代医学同中国古代哲学的精神实质一样，都是一种天人之学，这就是“通天之际”。历史上每一时代对天人关系的理解上的进步，说到底都是一种新的天人之学，所带来的直接影响都是医学水平的提高。如何将哲学上的天人关系理论运用到医学上来呢？历史上的医学著作大都运用了“推类”的逻辑方法，这就是说从根本上把天（自然）、人看成是一个整体的同类，由此从天的特性、变化的规律推类出机体的生命特征和死生规律。这种推类的方法就是借用了中国古代逻辑的方法，这种方法在易学中阐述得最早、最系统、最具技术特征，这就是为什么易学与医学的相互关系在历史上受到如此重视的原因。

第二节 《周易》中的推类和 史籍中的举例

如前所述，《周易》中的最基本的、最主要的逻辑类型是推类。在《周易》中有关阴阳、天人、象数关系的推类对医学影响最大。这包括《周易·象上传》曰：

“天与火，同人。君子以类族辨物。”

《周易·系辞上》：

“天尊地卑，乾坤定矣……方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。”

“易与天地准，故能弥纶天地之道。”

“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”

“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗……故神无方而易无体。”

“一阴一阳之谓道。”

“生生之谓易”。

“成象之谓乾，效法之谓坤。”

“极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。”

“天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十。凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。”

“因而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。”

“夫《易》，何为者也？夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也……是故筮之德圆而神，卦之德方以知……神以知来，知以藏往……是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。是故法象莫大乎天地；变通莫大乎四时；县（悬）象著明莫大乎日月……是故天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之。河出图，洛出书，圣人则之。”

“化而裁之谓之变，推而行之谓之通。”

《周易·系辞下》曰：

“天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生。”

“乾，阳物也；坤，阴物也；阴阳合德而刚柔有体，以体阴阳之撰，以通神明之德。其称名也，杂而不越，于稽其类……彰往而查来，而微显阐幽。开而当名辨物，正言断辞则备矣。其称名也小，其取类也大。”

“《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有地道眼，有人道焉。兼三才而两之，故六。”

《周易·文言传》有关推类的论述：

“子曰：同声相应，同气相求。水流湿，火就燥。云从龙，风从虎。圣人作而万物覩。本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也。”

“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎。”

《周易·说卦传》有关推类的论述：

“参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，合顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”

“数往者顺，知来者逆，是故易逆数也。”

“乾为首，坤为腹，震为足，巽为股，坎为耳，离为目，艮为手，兑为口。”

《周易·序卦传》有关推类的论述：

“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼仪有所错。”

《周易》的推类方法给人提供一种思考问题的有效工具。它的思维过程首先是分类，即“方以类聚”（《周易·系辞上》）、“于稽其类”（《周易·系辞下》），然后再根据类的相同属性进行推理就能得到正确的结果，即“因而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣”（《周易·系辞上》），我们举一古例说明。《左传·宣公六年》记有

这样一件推类的事情：

“郑公子曼满与王子伯廖语，欲为卿。伯廖告人曰：‘无德而贪，其在《周易》丰（䷶）之离（䷝），弗过之矣。’间一岁，郑人杀之。”①

商秉和注解为：

“注：丰上六变为纯离也。《周易》论变，故虽不筮，必以变言其义。丰上六曰：‘丰其屋，蔀其家，窥其户，阒其无人，三岁不覿，凶。’义取无德而大其屋，不过三岁必亡也。”②

这个意思是说，宣公六年，郑公子曼满对王子伯廖说，自己想做卿相。王子伯廖私下里对别人说：“曼满这个人无德而贪婪，在《周易》为雷火丰变为离火卦。”因为《风》卦的上六爻变而为纯火离卦，而《丰》卦的上六爻辞的意思是：房屋非常宽大，高大的树影遮蔽了宅门，窥其门户，三年之间不见其露面，非常凶险（黄寿祺、张善文先生认为：“丰之极，体柔昏暗，而‘丰大其屋，障蔽其家’，又高处深藏之象；乃至‘窥户无人’，三年不见其露面，犹如居‘丰大’之世而自绝于人，故为凶兆。”③），所以过不去三年。果然不出其所料，只过了一年，郑公子曼满就被郑国人杀了。在这个历史故事中，王子伯廖是通过《丰》卦上六爻来类比公子曼满的

杨伯峻点校：《春秋左传》，见吴树平等点校《十三经》下册，第1195页，北京燕山出版社1991年版。

商秉和原著，刘光本撰：《周易古筮考通解》，第94页，山西古籍出版社1994年版。

黄寿祺、张善文撰：《周易译注》，第459页，上海古籍出版社1989年版。

无德贪婪就像居大屋而自绝于人，必然没有什么好的后果，结果事实证明了他的推类的正确。

《周易》的这种推类方法还直接涉及古人对疾病的认识，同医学的发展产生密切关系。

《左传·昭公元年》记载了一则涉及医学与《周易》事例，是目前学术界公认有关这方面的最早资料。

“晋侯求医于秦，秦伯使医和视之，曰：‘疾不可为也，是谓近女，室疾如蛊。非鬼非食，或以丧志。’，

“女，阳物而晦时，淫则生内热惑蛊之疾。”

“赵孟曰：‘何谓蛊？’对曰：‘淫溺祸乱之所生也。于文，皿虫为蛊。谷之飞亦为蛊。在《周易》，女惑男、风落山为之蛊（䷑）皆同物也’。”^①

上文中，医和引用了《周易》的《蛊》卦卦象分析晋侯的病。晋侯沉溺于女色而生惑蛊之疾，这种由淫而生的病，是“室疾”，叫做“蛊”。“谷之飞”的“飞”当读为“蜚”。《左传·隐公元年》记载：“有蜚，不为灾，亦不书。”《说文解字》释“蜚”曰：“臭虫，负蠃也。”^②“蠃，虫名。即蚱蜢。”^③ 这里是说，器皿里生虫子，庄家里长虫子，都是不好的、不正常的状态，同女惑男是同类（“皆同物也”），同类相推，当然女惑男也是不好的病态了（这里实际上是晋侯自己沉溺女色，说女惑男只是西周男性社会的反映）。这个类在

① 杨伯峻点校：《春秋左传》，见吴树平等点校《十三经》下册，第1427页，北京燕山出版社1991年版。

② 汉·许慎撰：《说文解字》，第284页下，中华书局1963年版。

《辞源》（修订本），第1516页，商务印书馆1988年版。

《周易》里就是“风落山”的《蛊》卦。（《蛊》卦上艮下巽，艮为山，巽为风，所以是风落山。唐·李鼎祚《周易集解》中引伏曼荣曰：“蛊，惑乱也。万事从惑而起，故以蛊为事也。”^①）很明显地，医和是根据事物的“类同”来进行推类说理的。这里我们看到了春秋时代《周易》中的推类在医学中的影响。

第三节 易学推类方法对传统医学 基本观念建立的影响

《左传·昭公元年》记载的“医和论晋侯之疾”的事例是最早关于《周易》对医学影响的记录，在医和对晋侯的一番关于疾病的讲述中提道：

“天有六气，降生五味，发为五色，徵为五声。淫生六疾。六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也，分为四时，序为五节，过则为菑，阴淫寒疾，阳淫热疾，风淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾……淫溺祸乱之所生也……在《周易》，女惑男，风落山为之蛊（䷑）皆同物也’。”^②

医和以当时流行的“天六地五”之说，阐述了他的病理之说，广泛涉及“六气”，“五行”，“五色”，“五声”，“五节”，“四时”等概

唐·李鼎祚撰：《周易集解》卷第五，中国书店1984年版。

② 杨伯峻点校：《春秋左传》，见吴树平等点校《十三经》下册，第1427页，北京燕山出版社1991年版。

念，用卦象解释疾病，这些以后逐步发展成为医易会通的基本概念和内容，可以说是开了医易会通之先河。关于此点，萧汉明讲道：“医易会通是中国传统文化发展过程中合乎逻辑的文化现象。……《易经》成书时，便对医术给予了足够的重视，当时的医术成就大都被采撷并被编进卦爻辞中’^①。正是从这个意义上说看，医和采用卦象说医，对医易会通这种文化现象，确属开风气之先河的创举。”^②何少初在其主编的《中医药文化通览》说道：“经过比较系统地分析研究之后，我们不难发现，上古先人们的医疗实践活动及原始的医学思想，被《周易》的作者巧妙而生动地蕴藏在有关的卦、爻辞之中，经文涉及医理，主要有 39 卦，它们是：乾、坤、屯、蒙、需、讼、师、小畜、履、泰、否、豫、蛊、噬嗑、剥、复、无妄、颐、大过、咸、遯、大壮、明夷、睽、解、损、夬、姤、困、井、鼎、艮、渐、归妹、丰、兑、涣、既济、未济。”^③此说是否准确尚有待进一步考证，但是《周易》经文中记载了早期的医学思想却是事实，所以说《周易》应该说是医易会通的最早著作，《周易》中的方法是最早对医学产生影响的方法，也是最权威和最持久的方法。

现在几乎所有的人都知道中医具有整体的观念、辩证观念，是一种自然疗法。其实，这种观念来自于中医的最初形成时期。中医的创立来自于神农尝百草时代，那个时代也是神农氏画卦以立阴阳的时代。抛开神话，阴阳观念的产生反映了我们的祖先在思维的抽象性上达到了类的抽象程度，因此它应该是我们的文明的开始。这在《周易·系辞下》有记载：

萧汉明著：《易学与中国传统医学》，第 25 页，中国书店 2003 年版。

同上书，第 29 页。

③ 何少初主编：《中医药文化通览》第 93 页，世界图书出版公司 1998 年版。

“昔者包羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”

正是在思维上达到了类的抽象，才能把世界上千差万别的事物区分开来，也只有区分开了事物才能描绘他们的外在特征，进而把握他们的内在本质。中医基本观念的创立在思维的逻辑发展顺序上也正是由此开始的。中医所谓的整体观念、自然观念实际来自于对自然界的类比。《周易·系辞上》曰：

“在天成象，在地成形，变化见矣。”

“是故天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之。”

圣人以自然界为蓝本，效法天地的法则和规律，来考察我们自身的生理和病理，类比和推类出机体的死生、寿夭以及疾病的变化情况，所谓“宇宙是一大宇宙，人身是一小宇宙”的观念即来自于这种推类的结果。

具体来说，易学中推类方法对中医基本观念建立的影响来自于以下几个方面：

一、阴阳与天人一体观念

《易经》的卦爻辞中除在“中孚”九二爻“鸣鹤在阴”有一“阴”字外，再没有阴阳二字，但是说《易经》中没有阴阳的观念肯定是说不通的，因为在《周易》的经文中通篇在讲阴（--）、阳

(一)，并以之设卦立象。因此，我们说《易经》必定是那个时代有
关阴、阳类观念思维水平的集中体现。

《易经》中的阴阳观念到后来突破卦象的限制逐步用来解释其
他现象。据《国语·周语》记载，周宣王元年（公元前 827 年），
周卿士虢文公引用古代太史之辞，把春天的土地解冻看做是“阳气
俱蒸，土膏其动”，把春雷发生看做是“阴阳分布，震雷出滞”。同
书又记载，周幽王二年（公元前 780 年），中国西部泾、渭、洛三
水的河源地区都发生了地震，周大夫伯阳父更直接明确地解释为：
“阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震，今三川实震，是阳
失其所而镇阴也。”周襄王七年（公元前 645 年）春天，宋国落下
五块陨石，又发生“六鹢退飞宋都”的怪异之事，周内史叔兴对人
说道：“是阴阳之事。”^① 这些都是根据阴阳类概念所具有的“小往
大来”（《周易·彖上传》）大往小来（《周易·彖上传》）特性，
进行“因而伸之，触类而长之”（《周易·系辞上》）的推类所得的
结果。

《易传》中明确地提出了阴阳的概念。《周易·系辞上》：

“一阴一阳之谓道。”

《周易·系辞下》：

“乾，阳物也；坤，阴物也；阴阳合德而刚柔有体，以体
阴阳之撰，以通神明之德。”

参见刘文英主编：《中国哲学史》上卷，第 35—36 页，南开大学出版社 2002 年
版。原文见薛安勤、王连生注译：《国语译注》，第 19、第 32 页，吉林文史出版社 1991
年版。

《周易·说卦传》：

“参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，合顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”

《周易》中还提出了气的概念。《周易·文言传》：

“同声相应、同气相求。”

“潜龙勿用，阳气潜藏。”

“时乘六龙，以御天也。云行雨施，天下平也。”

《周易·彖下传》：

“柔上而刚下，二气感应以相与。”

阴阳、气的观念自《周易》肇始，逐步发展成为中医理论的框架基础，也是医易相通的基础。在中医理论中，以自然规律为中心，利用《周易》的阴阳、气的理论和推类的逻辑方法，将人体类比如于自然，以探求人体自身的规律，这就是天人相推的天人一体观念。《春秋繁露》曰：“人之形体，化天数而成。”^① 张介宾说：“故天人一理者，以此阴阳也；医易同原者，同此变化也。”^② 正是在这

清·苏兴撰 钟哲点校：《春秋繁露义证》，《新编诸子集成（第一辑）》第319页，中华书局1992年版。

明·张介宾著：《类经图翼·附·类经附翼·医易义》第391页，人民卫生出版社1965年版。

种意义上说的。这种天人同类相推的逻辑方法，从《周易》到中医经典《黄帝内经》，可以十分清楚地看出来。同《周易》一样，《黄帝内经》把阴阳作为中医理论的根据。《黄帝内经素问·阴阳应象大论》说：

“ 阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母，生杀之本始，神明之府也，治病必求于本。 ”^①

天地万物由阴阳构成，推类人体也是由阴阳构成即天人一体，进而推类人的死生、疾病、寿夭等变化也由阴阳构成，这是根本。对于一个真正的医生来说，不仅要知道天地阴阳，而且还要懂得由天地阴阳的变化规律推类出人体阴阳的变化规律。正如《黄帝内经素问·上古天真论》所说：

“ 上古之人，其知道者，法于阴阳，和于术数。 ”^②

“ 上古真人者，提携天地，把握阴阳 …… 中古之时，有至人者 …… 和于阴阳，调于四时。 ”^③

无论是“ 法于阴阳 ”、“ 把握阴阳 ”还是“ 和于阴阳 ”，如果从思维的逻辑上来看的话，就是要懂得天人一体的规律，知道从自然推类出人体。否则不仅不是一个真正的医生，而且会造成很严重的后果，即“ 从阴阳则生，逆之则死 ”（《黄帝内经素问·四气调神大

《黄帝内经素问校释》上册，第 62 页，人民卫生出版社 1982 年版。

同上书，第 1 页。

同上书，第 12 页。

论》^①)。为什么自然和人是一体呢?关键在于其基质一样,也就是在气上是相同的。关于“气”,《管子·枢言》有:“有气则生,无气则死。”《管子·内业》又说:“凡人之生也,天出其精,地出其形,合此以为人。”《庄子外篇·知北游》曰:“人之生也,气之聚也,聚则为生,散而为死……故曰通天下一气耳。”张岱年说:“在中国哲学中,注重物质,以物的范畴解说一切之本根论,乃是气论。中国哲学中所谓气,可以说是最细微最流动的物质,以气解说宇宙,即以最细微最流动的物质为一切之根本。”^②这最细微最流动的物质“气”,在古人那里认为是天地万物和人都共同具有的物质基础,也就是说天地万物都具有相同的物质基础,或者说它们是同类,是同类就有“类同”的性质,既然是类同,就可以同类相推。传统医学正是利用了这个推类的道理。《黄帝内经素问·生天通气论》:

“夫自古通天者,生之本,本于阴阳,天地之间,六合之内,其气九州、九窍、五脏、十二节,皆通乎天气。”^③

这样,有了以气为相同的根据,就可以把人体类比成一个小宇宙了,也就把《周易》中所阐发的天人相推,即“天地絪縕,万物化醇;男女构精,万物化生”(《系辞下》);“天地变化,圣人效之;天垂象,见吉凶,圣人象之”(《彖上传》);“观乎天文,以察时变,关乎人文,以化成天下”的思想,延续到医学中去了。

《黄帝内经素问校释》上册,第27页,人民卫生出版社1982年版。

张岱年著:《中国哲学史大纲》,第39页,中国社会科学出版社1982年版。

《黄帝内经素问校释》上册,第28—29页,人民卫生出版社1982年版。

二、五行顺布与脏象观念

五行的观念始于《尚书·洪范》。《洪范》记载了武王克殷后拜访箕子，箕子所讲述的治理国政的基本大法（“彝伦攸序”）。因为由九部分组成，统称“洪范九畴”。具体包括：“初一，曰五行；次二，曰敬用五事；次三，曰农用八政；次四，曰协用五纪；次五，曰建用皇极；次六，曰义用三德；次七，曰明用稽疑；次八，曰念用庶徵；次九，曰向用五福，威用六极。”^① 这是以体现五行的天道推及人道，对后世影响很大。但是，现代有些学者认为《洪范》是战国时代作品，以刘节《洪范疏证》最具代表性。但是他的考证只注意到一些细节，不触及整体思想。刘起舒新撰《洪范成书时代考》，对刘节提出的各种论据进行了详细的辩驳。其实，从《洪范》中“于帝其训”中根本看不到战国时代王权陨落和诸侯割据的形势。另外，从岐山出土的甲骨文中发现了“箕子来降”的记载。因此，武王拜访箕子的史实是可信的。关于《洪范》中的思想，可能箕子早已形成，但公开问世应在周初，并由周初史官作了整理。金景芳认为，《洪范》是“西周的作品是不容怀疑的”。李学勤对金景芳提出的理由进行了更为详细地考证，认为“《洪范》绝不是晚出的作品，其年代应早到西周”，进一步认为《洪范》早出是五行早已存在的证据。李学勤还考证《洪范》所载五行次序是西周人数说方向的习惯，即“可说东、南、西、北，也可以说东、西与南、北。后者如《诗·文王有声》：‘自西自东 自南自北。’《洪范》数

刘起舒点校：《尚书·洪范》，见吴树平等点校：《十三经》上册，第155页，北京燕山出版社1991年版。

^② 参见刘文英主编：《中国哲学史》上卷，第23—24页，南开大学出版社2002年版。

说五行，是水、火与木、金这样交叉数的。《国语·郑语》记载周幽王时史伯说‘以土与金、木、水、火杂’，也是交叉数的。这是西周人讲五行的习惯。到春秋时，如《左传》昭公二十九年蔡墨讲五行，就是以木、火、土、金、水为序，是循环数了。’^①

《尚书·洪范》曰：

“五行，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘。”

另外，《易传·系辞上》中已有五行较为精细的记载：

“天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十。凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。”

这里有三点值得注意。一是列出了五组数，即一与六，二与七，三与八，四与九，五与十，并给出了天地之数各为五；二是讲到“五位”；三是讲到“相得而各有合”。所谓“相得而各有合”，肯定是指数要按一定方式排列的，要想得到天地之数各五的结果，只能按照上述五组数的样子排列，从一加到十的和正是五十有五。唐·李鼎祚《周易集解》引虞翻曰：“五位谓五行之位。”^② 韩康伯《系辞

李学勤著：《周易经传溯源》，第16—22页，长春出版社1992年版。

唐·李鼎祚著：《周易集解》卷第十四，中国书店1984年版。

注》曰：“天地之数各五，五数相配，以合成金、木、水、火、土。”^①其实这也正是《河图》的五行生成数。《周易·系辞上》曰：“河出图，洛出书，圣人则之”，已有关于《河图》的记载。所以上述文字是关于五行的是没有问题的，当然其中还包括五方、五数等内容。重要的是五行中所包含的天地之数，是从数上说明了五行之间的关系，而使得五行在类抽象的基础上具有了数字抽象的形态。在易学中，那些特有的数字作为类的代表，以及类与类之间的规律的代表，更具普遍的意义和形式的意义。这些数字既是自然界的代表符号，也是社会生活中运用的符号，同时也是自然科学中用以计算和表述的符号，在医学中就是用以表述人体生理病理变化及规律的符号。奇偶之数、五行之数等不仅用来代表自然，而且可以用来代表人体。因此我们说，天人一体首先是在数字上的相通与相同。上述五行的代表数亦正是如此。这个道理使得五行具有天人相通的类同性，这种类同性导致了可推性，正是五行的这种可推性成为中医的理论根据。

五行的天人相通，使中医建立起由天及人的理论系统。《黄帝内经素问·天元纪大论》说：

“臣积考《太始天元册》文曰：太虚寥廓，肇基化元，万物资始，五运终天，布气真灵，惚统坤元，九星悬朗，七曜周旋，曰阴曰阳，曰柔曰刚，幽显既位，寒暑弛张，生生化化，品物咸章。”^②

唐·孔颖达撰：《周易正义》下册，第603页，九州出版社2004年版。

《黄帝内经素问校释》下册，第845页。本文所有《黄帝内经》原文全部采自人民卫生出版社1982年版的《黄帝内经素问校释》上、下二册，以下引原文只注篇名，不再标明出处。

《太始天元册》据唐代王冰考“为太古占侯灵文。自伏羲之时已镌诸玉版”^①，作为上古之文，其真实性有待进一步考证，但它反映了久远以前的世界观，所谓医易相通，世界观应为内容之一。所谓“五运终天，布气真灵”，讲的是五运之气，也是五行之气，它经天纬地、生生化化产生包括人在内的万事万物。什么是“五运之气”呢？《黄帝内经素问·五运行大论》曰：

“臣览《太始天元册》文，丹天之气经于牛女戊分，苍天之气经于心尾已分，苍天之气经于危室柳鬼，素天之气经于亢氏昂毕，玄天之气经于张翼娄胃。”

上述五运之气是指古代的望气家在上文中二十八宿的不同部位看到的红色的“丹天之气”、黄色的“苍天之气”、青色的“苍天之气”、白色的“素天之气”、黑色的“玄天之气”。至于它的五行的属性，《黄帝内经素问·五运行大论》说道：

“鬼臾区曰：土主甲己，金主乙庚，水主丙辛，木主丁壬，火主戊癸。”

也就是说，黄色在五行上属土，所以甲己化土主土运；白色在五行上属金，所以乙庚化金主金运；青色在五行上属木，所以丁壬化木主木运；红色在五行上属火，所以戊癸化火主火运。我们看到，在那个时代有关五行的理论已经是很成熟的了。五行，指的是五气，它充盈天地之间，构成万事万物的基质（参见本书上篇、第二章、

^① 转引自《黄帝内经素问校释》下册，第846页，人民卫生出版社1982年版。

第二节“五行归类表”），从逻辑的概念上来讲指的是类概念。关于这点，《黄帝内经素问·五运行大论》中讲道：

“夫阴阳者，数之可十，推之可百，数之可千，推之可万。
天地阴阳者，不可以数推以象之谓也。”

就中医理论本身而言，象即“气象”，即五行、五运之象，它并非仅仅固定在某一种或是几种具体的事物上，而是对一类事物的共性的抽象。《类经》第二十三卷第四注：“然阴阳之道，或本阳而标阴，或内阳而外阴，或此阳而彼阴，或先阳而后阴，故小之而十百，大之而千万，无非阴阳之变化，此天地之阴阳无穷，诚有不可以限数推言者，故当因象求之，则无不有理存焉。”^①《周易·系辞下》曰：“易者，象也。象也者，像也”。也是说象具有类的性质。象具有类同的性质，例如，木，指木运、东方、青色、角音、肝脏、筋……。所以，在医学中分析人体、认识病情的过程中，并不是完全根据具体病灶来推理（所谓西医头痛医头、脚痛医脚也），更为重要的是以象来推，也就是以类相推，即《周易》中所讲“触类而长之”、“推而行之也”（《系辞上》）。

在《黄帝内经》中，这样的推类方式还有多处。例如，《天元纪大论》曰：

“黄帝问曰：天有五行御五位，以生寒暑燥湿风，人有五脏化五气，以生喜怒思忧恐。论言五运相袭而皆治之……”

“阴阳不测谓之神，神用无方谓之圣。夫变化之为用也，

^① 明·张介宾编著：《类经》下册，第816页，人民卫生出版社1965年版。

在天为玄，在人为道，在地为化。化生五味，道生智，玄生神。神在天为风，在地为木；在天为热，在地为火；在天为湿，在地为土；在天为燥，在地为金；在天为寒，在地为水。故在天为气，在地成形，形气相感而化生万物矣……气有多少，形有盛衰，上下相召而损益彰矣。”

《金匱真言论》曰：

“帝曰：五脏应四时，各有收受乎？岐伯曰：有。东方青色，入通于肝，开窍于目，藏精于肝，其病发惊骇，其味酸，其类草木，其畜鸡，其谷麦，其应四时，上为岁星，是以春气在头也，其音角，其数八，是以知病之在筋也，其臭臊。南方赤色，入通于心……其味苦，其类火……上为荧惑星。中央黄色，入通于脾……其味甘，其类土……上为镇星。西方白色，入通于肺……其味辛，其类金……上为太白星。北方黑色，入通于肾……其味咸，其类水……上为辰星。”

上述引文被历代医家视为经典，其中所反映的是在天人一体思想下的以类相推。五行作为类的抽象，既可以指“经天之气”，也可以指由经天之气所化生的五脏。这样五行之间的生克的关系、数字关系，不但是自然界五类事物之间的关系，而且也是人体五脏之间的关系。五行之间的推类关系也就成为五脏之间的推类关系，这正是五行与脏象之间关系的本质。其实在《周易》中已有这些关系的一般表述。例如，《周易·系辞上》曰：

“天尊地卑，乾坤定矣……方以类聚，物以群分，吉凶生

矣。在天成象，在地成形，变化见矣。”“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗……故神无方而易无体。”

《周易·系辞下》曰：

“有天道焉，有地道焉，有人道焉。兼三才而两之，故六。”

可以清楚地看出，《周易》的世界观为医易相通奠定了基础，所谓医易相通不过此尔！

其实，就建立在易学五行上的推类方法对中医脏象观念的影响而言，唐·王冰还有一段鞭辟入里的论述：

“象，为气象也。言五脏虽隐而不见，然其气象性用，犹可以物类推之。何者？肝象木而曲直，心象火而炎上，脾象土而安静，肺象金而刚决，肾象水而润下。夫如是皆大举宗兆，其中随事变化，法象旁通者，可以同类而推之尔。”（《素问·五脏生成论》王冰注）^①

好个“以物类推之”“同类而推之”这不正是我们要阐述的主题吗！这是我们不禁又联想起沈有鼎在《墨经的逻辑学》中讲的话：推类的“‘类’字在中国古代逻辑思想中占有极重要的位置……‘类推’的根据在于事物之间的‘类同’……中国古代人对于类比推论的要求比较高，这是因为在古代人的日常生活中类比推理有着

转引自黄自元著：《中国医学与（周易）原理——医易概论》第149页，中国医药科技出版社1989年版。

极广泛的应用。”^①这也使我们想起崔清田的论述：“由此，以事物或现象之间的同异为依据的‘推类’（或‘类推’），就成了古代文献中占有重要地位的一种推理。”^②

三、八卦推类与医易的数字结构及人体配数观念

《周易》已有八卦与人体相配的记载。《说卦传》曰：

“乾为首，坤为腹，震为足，巽为股，坎为耳，离为目，艮为首，兑为口。”

“巽为木，为风……其于人也，为寡发、为广颡、为多白眼。”

“坎为水……其于人也，为加忧、为心病。”

“离为火……其于人也，为大腹。”

关于八卦与人体相配，在《周易·系辞下》中还讲道：

“古者包羲氏之王天下……也近取诸身，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”

说明八卦在设卦取象的时候，至少有一部分内容来自于对身体类取。

在《周易》中，除上文我们引用的天地之数外，还有一些关于数字的说明。《系辞上传》曰：

沈有鼎著：《墨经的逻辑学》，第42页，中国社会科学出版社1982年版。

温公颐、崔清田主编：《中国逻辑史教程》（修订本），第5页，南开大学出版社2001年版。

“大衍之数五十，其用四十有九。”

“乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十。当期之日，二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成易，十有八变而成卦。”

“参伍以变，错综其数，通其变，遂成天地之文，极其数，遂定天下之象，极其数，遂定天下之象。”

《说卦传》曰：

“参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦。”

从历史发展的实际情况来看，数字的产生开始来源于实际生活中记数的需要，进而人们逐渐发现自然界的事物之间、自然界的事物与人体之间、人体的各部分之间都存一定的数量关系，因此在发展用文字来描述事物的同时，也开始发展用数字的计量关系来描述事物和事物之间的规律，数字逐步由具体走向抽象。古代的“人们可以用数字来预测天体的运行，根据计算可以造出声调和谐的乐器。在这里，决定某种必然关系的似乎不是事物本身，而是数字。数作为一种规定性、必然性的概念就从这里产生和发展起来了。”^① 经过数字卦发展的最初时期，在《易传》时代数字已经进入了抽象的状态，这从上文中引述《系辞》中的“参伍以变，错综其数，通其变，遂成天地之文，极其数，遂定天下之象”，以及《说卦传》中“参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦”，可以得到证明。数字既然是抽象的，就可以通过数字及数字之间的关系从一类事物推导出另

一类事物。《周易》中讲的天数、地数、人数都是同一数字，筮变之数既是具体筮卦中得到的数字，同时也是天象运行之数、历法之数、人体之数，其中所运用的就是这种推理方法。

下面我们来看看八卦的数字推理方法是如何影响古代医学的。

上文我们叙述过“上古之人，其知道者，法于阴阳，合于术数”（《黄帝内经素问·上古天真论》），一个真正的医学家必须要建立起天数与人数的关系，必须要知道如何从自然之数推类出人体疾病、天寿、死生之数。《黄帝内经素问·上古天真论》曰：

“女子七岁，肾气盛，齿更发长。二七天癸至，任脉通，太冲脉盛，月事以时下，故有子……七七，任脉虚，太冲脉衰少，天癸竭，地道不通，故形坏而无子也……丈夫八岁，肾气实，发长齿更。二八，肾气盛，天癸至，精气溢泄，阴阳和，故能有子……八八，天癸竭，精少，肾脏衰，形体皆极，则齿发去……男不过尽八八，女不过尽七七，而天地之精气皆竭矣。”

上文中叙述了男女从幼至老的生理变化规律，强调了肾气对人生生长发育和生殖的重要意义。文中女子之数用“七”，男子之数用“八”，以此作为周期性的规律数，还讲到了“天癸”。“癸”是十天数的最后一个，在十天干中，“壬癸属水”，而壬排在第9位，为阳水，癸排在第10位，为阴水。人身之中，女子之月水，男子之精水都是阴水，因此用“癸”来代表阴水。根据天人一体的观念，人身的生理发展要符合自然界的规律，古代用“天”来代表自然界，所以人身之水叫做“天癸”。至于为什么女子之数用“七”男子之数用“八”？清代唐海宗在《医易通说》中的解释是较清楚的，他说：

“男起八数，女起七数，注家皆无确解。不知天癸未至时，皆少男少女也，实应艮、兑二卦，故男女皆从此二卦数起。兑在《河图》配七数，故女子之数起于七……七岁更齿，应兑之下一卦也；二七天癸至，应兑之上一卦也……天癸既至，则阴气下交于心……是兑变为离。自十四岁至四七二十八岁，名为中女……艮在《河图》配八数，故少男之数起于八。八岁至十六岁，应艮卦在头，故下无肾精……二八而天癸至，应艮之上一卦也。十六岁后，天癸既至，则艮上之爻入于中爻，遂成坎卦，是少男变中男，故肾气盛，精溢泄……（女）至七七四十九岁，则巽变为乾，女血尽矣……（男）至八八六十四岁，则男精已竭，是震变为坤，不能生子矣。”^①

上面的一段引文涉及《周易·说卦传》中的一段话：

“乾，天也，故称乎父。坤，地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男；巽一索而得女，故谓之长女。坎再索而得男，故谓之中男；离再索而得女，故谓之中女。艮三索而得男，故谓之少男；兑三索而得女，故谓之少女。”

乾三阳，坤三阴，是最为抽象的阴阳符号，在易学逻辑中可以看做是变元的初始符号。因此，乾可以代入天，坤可以代入地，在古代医学中，乾也可以代入父，坤也可以代入母。孔颖达曰：“索，求也。以乾坤为父母而求其子也。得父气者为男，得母气者为女。坤初求得乾气为震，故曰长男。坤二求得乾气者为坎，故曰中男。坤

三求得乾气为艮，故曰少男。乾初求得坤气为巽，故曰长女。乾二求得坤气为离，故曰中女。乾三求得坤气为兑，故曰少女。’^①清代唐海宗在《医易通说·六子》中说：“三男本坤体各得乾之一阳而成，男阳根于阴也；三女本乾体各得坤之一阴而成，女阴根于阳也。”^②也就是说，兑为少女，因为女根于乾体，阴入阳得女，故兑为女，又兑由三索而来，所以说兑为少女；艮为少男，因为男根于坤体，阳入阴得男，故艮为男，又艮由三索而来，所以艮为少男。余者道理与此相同。这里值得注意的是，唐海宗对乾坤六子形成的解释同孔颖达是不同的。还有关于男“八”数，女“七”数，唐海宗以《河图》解释之。这里有个问题，《河图》之数应为“一六水在北方，二七火在南方，三八木在东方，四九金在西方，五十土在中央”。《洛书》之数应为“戴九履一 左三右七 二四为肩 六八为足，五据中央。”^③所以从数上看应为《洛书》而不是《河图》。但是历史上也有将《河图》与《洛书》颠倒称谓的，如北宋刘牧就持此观点。南宋朱熹在《易学启蒙·本图书》中曰：“惟刘牧臆见以九为《河图》 十为《洛书》。”^④《四库全书提要》指出：“汉儒言《易》多主象数 至宋 而象数之中复歧出图书一派 牧在邵子之前，其首倡者也（指刘牧著有《易数钩隐图》三卷——自注）。牧之学出于种放，放出于陈抟，其源流与邵子出于穆、李者同；而以九为《河图》十为《洛书》，则与邵异。其学盛行于仁宗时，……至蔡元定，则以为与孔安国、刘歆所传不同，而以十为《河图》，九为《洛书》，朱子从之，著《易学启蒙》。自是以后……皆宗朱、

① 唐·孔颖达撰：《周易正义》下册，第732页，九州出版社2004年版。

清·唐海宗著 顾植山校注：《医易通说》第63页，中医古籍出版社1989年版。

③ 明·张介宾著：《类经附翼》第386页，人民卫生出版社1965年版。

宋·朱熹著：《易学启蒙·本图书》，《周易本义》第208页，北京大学出版社1992年版。

蔡，牧之图几于不传。”可见宋易图书一派中，开始对《河图》与《洛书》的称谓分为二支，这与蔡元定之后是不同的，但大多数还是遵从朱熹在《周易本义》卷首所列的《河图》与《洛书》的名称。唐海宗是遵从了刘牧之说，在他所著《医易通说·上卷·先天八卦》中，在通行的《洛书》之上标有《河图》字样，并说道：“此世所传《洛书》图，惟宋刘牧以为《河图》。先儒皆诋其非，然刘牧云得于陈希夷，希夷颇悉阴阳之理，其说当是。《易》称《河图》在前，《洛书》在后，今考气化，此数实应居前，故从刘牧改名《河图》。”^①在唐海宗认定的《河图》中配以后天八卦方位，就得到“兑在河图配七数”、“艮在河图配八数”的结果。唐海宗的图说虽不宗朱熹，但是对《黄帝内经》中的易数给予了可行的解释，有一定的合理性。从史料记载上看，也有认为女人为阳体的。《左传·昭公元年》记载医和论疾曰：“女，阳物而晦时。”至于男阳用偶数八，女阴用奇数七。明代医学家张介宾曰：“男子属阳，当合阳数，女子属阴，当合阴数；而今女反合七，男反合八何也？盖天地万物之道，惟阴阳二气而已，阴阳作合，原不相离，所以阳中必有阴，阴中必有阳，儒家谓之互根，道家谓之颠倒，皆所以发明此理也。如离火属阳居南，而其中则偶，是外阳而内阴也；坎水属阴居北，而其中则奇，是外阴而内阳也。震坎艮是为三男，而阴多于阳，巽离兑是为三女，而阳多于阴。《悟真篇》曰：日居离位反为女，坎配蟾宫确是男。是皆阴阳颠倒之义。故女子外阴体而内合阳数，男子外阳体而内合阴数。”^②所以唐海宗的观点也并非无稽之谈。《医易通说》中，唐海宗之子唐祖鉴还用坎离二卦对男女“天

清·唐海宗著，顾植山校注：《医易通说》，第18—19页，中医古籍出版社1989年版。

② 明·张介宾编著：《类经》上册，第58—59页，人民卫生出版社1965年版。

癸”之特点、在身体中的走向给出不同解释。他说：“男女天癸，道路不同。女子天癸至，是从前面下交于心，合于离卦，故《内经》原文先讲任脉通；男子天癸至，是从背后下交于肾，合于坎卦，故《内经》先言肾气盛。”^①通过以上的考察，我们可以看出《周易》及易学中的数字推理对医学的影响。

我们再举出几例以说明易学数字对古代医学的影响。

《黄帝内经素问·刺要论篇》曰：

“皇帝问曰：愿闻刺要。岐伯对曰：病有沉浮，刺有深浅，各至其理，无过其道。过之则内伤，不及则生外壅，壅则邪从之……刺皮无伤肉，肉伤则内动脾，脾动则七十二日四季之月，病腹胀烦不嗜食。”

《黄帝内经素问·阴阳类论》曰：

“孟春始至，黄帝燕坐……而问雷公曰：阴阳之类，经脉之道，五中所主，何脏最贵？雷公对曰：春甲乙青，中主肝，治七十二日，是脉之主时，臣以其脏最贵。”

在上面两组引文中，出现了两处数字相同（七十二日），但又分主五脏不同（脾、肝）的文字，是什么意思呢？据文渊阁《四库全书·子部·术数类·钦定协记辨方书·卷一·五行用事》记载：“神枢经曰：五行旺各有时，惟土居无所定，乃于四立之前各旺一十八日。历例曰：立春木，立夏火，立秋金，立冬水各旺七十二

^① 清·唐海宗著，顾植山校注：《医易通说》，第64—65页，中医古籍出版社1989年版。

日。土于四立之前各旺一十八日，合之亦为七十二日。总三百有六十而岁成矣。”原来所谓“七十二日”来源于五行在历法中的应用，五行对应一年三百六十天，平均分配，每行各占七十二日。一年四立（立春、立夏、立秋、立冬）分出四季，春属木，夏属火，秋属金，冬属水，但土为库旺于四季，又居无定所。文渊阁《四库全书·御定星历考原·五行》中讲：“然土于图书为五十，中宫之数，本无定位，无专体者也……汉人之学又以土值辰戌丑未四季而分旺于四时。”所以土分值辰戌丑未四个位置，这四个位置又在四立之前，七十二日均分四为一十八日，以十八日四合为七十二日，这就是土的数字变化。因此，五行均分七十二日，合七十二日共三百有六十日而岁成。脾在五行上属土，《黄帝内经·阴阳应象大论》有“在天为湿，在地为土，在体为肉，在脏为脾”的说法，所以上文的“脾动则七十二日四季之月”，说的是脾土旺七十二天分于四季的生理规律。同理，木的数字是七十二，木在天干为甲乙，在人体为肝脏。《阴阳应象大论》说：“在天为风，在地为木，在体为筋，在脏为肝。”所以，“春甲乙青，中主肝，治七十二日”是指肝脏的生理周期而言的。这里，五行的数字具有抽象性，它既指五行分布于一年之中的周期规律，又指一年五季（春、夏、长夏、秋、冬）的分布周期规律，还可以指五脏生理变化的周期规律，因此它是类数字。作为类数字，它是事物之间的类同的代表符号，据此类同符号，事物得以比较和推理，也可以把握五脏的性质和相互关系。

古代医学以气论为基础，从某种意义上讲，凡阴阳、五行都是对气的划分。《周易·说卦传》有“乾坤六子”之说（见上引文），乾卦为六爻纯阳，坤卦为六爻纯阴，其中阴阳发生的逐次变化，成为“六子”。乾卦初、中、上的阴阳变化而成长男、中男、少男共三男，坤卦的初、中、上爻的阴阳变化而成的长女、中女、少女共

三女。此说以家庭成员为喻，实指阴阳二气的变化规律。对此唐代孔颖达注疏为：“这一节说乾坤六子，明父子之道，王氏云：‘索，求也。以乾坤为父母而求其子也。’”（王氏即王弼——自注）得父气者为男，得母气者为女。”^①尚秉和也指出，所谓乾坤索、阴阳互求，乃是发《文言》“同声相应，同气相求”之义。《黄帝内经》发挥了“六子”之说，提出中医的“三阴三阳”理论。所谓三阳是指太阳、阳明、少阳，对应“六子”之《震》、《坎》、《艮》卦的初、中、上三爻。所谓三阴是指太阴、少阴、厥阴，对应于“六子”之《巽》、《离》、《兑》三卦的初、中、上三爻。三阴三阳之说在古代医学中非常重要，主要用于说明气的属性、含量多少及相关病症，还用来说明经脉理论等等。例如《黄帝内经素问·至真要大论》曰：

“厥阴司天，其化以风；少阴司天，其化以热；太阴司天，其化以湿；少阳司天，其化以火；阳明司天，其化以燥；太阳司天，其化以寒。以所临脏位，命其病者也。”

“帝曰：善。愿闻阴阳之三也何谓？岐伯曰：气有多少，异用也。”

上面讲了六气的不同属性，说明了六气的区别在于所含阴阳气量的多少。

《黄帝内经素问·阴阳离合论》论述三阴三阳脉：

“帝曰：愿闻三阴三阳之离合也。岐伯曰：圣人南面而立，前曰广明，后曰太冲，太冲之地，名曰少阴，少阴之上，名曰

唐·孔颖达撰：《周易正义》下册，第731—732页，九州出版社2004年版。

② 参见尚秉和著：《周易尚氏学》第326页，中华书局1980年版。

太阳。太阳根起于至阴，结于命门，名曰阴中之阳；中身而上，名曰广明，广明之下，名曰太阴，太阴之前，名曰阳明，阳明根起于厉兑，名曰阴中之阳；厥阴之表，名曰少阳，少阳根起于窍阴，名曰阴中之少阳。是故三阳之离合也，太阳为开，阳明为阖，少阳为枢。三经者，不得相失也。”

这里是在“乾坤六子”基础上的三阴三阳理论在六经脉的应用和说明，指明了六经脉的名称、起始点，强调了它们的不同作用（“太阳为开，阳明为阖，少阳为枢”），指出六经应该循环成一体，表里同归一气，不能阻塞脱节（“不得相失”）。

除此之外，取“乾坤六子”之数的三阴三阳在历代医籍中还有相当多地论述，其作用也相当多。张其成在《易学与中医》一书中引述当代中医理论家王玉川先生的统计：“仅《素问》、《灵枢》、《难经》、《伤寒论》等几部经典医籍中，三阴三阳就有二十九中排序。按其内涵可分为九大类，即经脉生理特性及其层次类、经脉长短浅深和血气盛衰类、病理反映类、六年至十二年周期类、其他类。”^①

第四节 易学推类对养生和疾病判断的影响

一、易学推类对养生的影响

中医养生学源远流长，上溯可起源于最初的神仙与不死的观

念“，《山海经》中就有许多关于‘不死国’（《大荒西经》）、‘不死民’（《海外南经》）、‘不死山’（《海内经》）、‘不死树’（《海内西经》）、‘不死药’（《海内西经》）^①的记载，表明了古人对于神仙和长生不死的向往。春秋战国时期，社会动荡，名实相怨，生命与财产时刻受到威胁，这种情况反而刺激了人们对生命永恒的向往与追求。先秦诸子学中，出现所谓“方技”一家。吕思勉在《先秦学术概论》中说：“方技一略，《汉志》分为四家：曰医经，曰经方，曰房中，曰神仙。”其中医经、经方都属古代医学，房中也与医学密切相关。至于“神仙”，吕思勉说道：“神仙家之说，不外四端：一曰求神仙，二曰练奇药，三曰导引，四曰御女。练药，导引，御女，皆与医药相关”，而“神仙家之特色，在谓人可不死”^②，这与医药去病延年亦有某些相同之处。方技家一般都是具有“方术”之人，而“方术”的主要内容之一就是运用“术数”的方法，“术数”重要的来源之一是“筮占”，即那种最初用数字卦占卜的形式，这种数字卦后来发展成为《易经》的八卦^③。我们绕了一大圈这样说的目的，无非就是说明医家起源于先秦的“方技”家，而“方技”家所操之“方术”起源于《周易》，因此古代医学的起源与《周易》有密切的关系，进一步来说就是医学中的养生与《周易》密切相关。

易学与中医的养生学之间存在密切的联系，这被历来的医学家和易学家所认可和重视，自古至今也多有论述。中医的养生学无外乎分成饮食、起居、男女、存神、炼形等几个方面，下面仅就从逻辑的方面解析易学推类对中医养生的影响。

转引自郑杰文、陈朝晖著：《方术迷信与科学》，第233页，山东人民出版社1993年版。

^② 参见吕思勉著：《先秦学术概论》，第147—151页，中国大百科全书出版社1985年版。

参见李零著：《中国方术续考》，第83—101页，东方出版社2000年版。

养生之“饮食”。

《颐》(䷚)卦，位列《易经》上经的二十七卦，被众多易学家认为与养生相关。

据刘大钧《周易概论》校订，《颐》之卦辞为：

“颐：贞吉。观颐，自求口实。”

《颐》之爻辞：

“初九：舍尔灵龟，观我朵颐，凶。”

.....

“上九，由颐，厉吉，利涉大川。”^①

张善文解释：“《颐》象征‘颐养’。《汉书·食货志下》尝云：‘酒者天下之美禄，帝王所以颐养天下，享祀祈福，扶衰养疾。’……颐，‘口腔’之称，作为卦名即象征颐养，此卦下震上艮，正有下动上止，以口嚼物而颐养之象；口中实，谓口腹所需的食物。”^②从养生的角度来讲，《颐》是有关饮食的。所谓饮食乃人之大欲，良好的饮食习惯、适度的食量对人体的健康都是很有益的，但贪恋美食，就会损伤身体。所以卦辞开句便告诫，“贞吉”，即守正则吉（《师》卦《彖传》云：“贞，正也。”）。“朵”，李鼎祚在《周易集解》中解释为：“颐垂下动之貌。”^③所谓“舍尔灵龟，观我朵颐，凶”，意思是说每个人都有各自不同的饮食规律和营养需求，如果

刘大钧著：《周易概论》，第353页，齐鲁书社1988年版。

张善文编著：《周易辞典》，第765—768页，上海古籍出版社1992年版。

③ 唐·李鼎祚撰：《周易集解》卷第六，中国书店1984年版。

舍弃自身的规律，一味的模仿别人，就对身体不利了。所谓“由颐，厉吉，利涉大川”的意思，“由颐，犹言‘由之以颐’”^①，即由《颐》之卦象推类出人在日常生活中坚持正确的饮食习惯，知道不正确饮食的危害并且谨慎从事就能达到健康长寿的目的。纵观《颐》(䷚)卦，其象是张口嚼食，并以此象来类比饮食之道，故其所阐述的饮食养生道理的根据，在逻辑上是“据象推类”。

养生之“起居”。

起居有常是养生的重要内容之一，其要旨在于根据天时循规蹈矩，古人所谓“日出而作，日入而息”（《庄子·让王篇》）是也。其道理在于人天一气相同，故《周易·说卦传》有“与四时合其序”之说。《黄帝内经素问·宝命全形论》曰：

“夫人生于地，悬命于天，天地合气，命之曰人。人能应四时者，天地为之父母，知万物者，谓之天子。天有阴阳，人有十二节；天有寒暑，人有虚实。能经天地阴阳之化者，不失四时……”

《黄帝内经素问·四气调神大论》曰：

“夫四时阴阳者，万物之根本也，所以圣人春夏养阳，秋冬养阴，以从其根，故于万物沉浮与生长之门……故阴阳四时者，万物之终始也，死生之本也。逆之则灾害生，从之则苛疾不起，是谓得道。”

所以起居有常，不违反天时，按照“春夏养阳，秋冬养阴”的原则去做是养生的基本条件。之所以这样，是因为人们看到自然界的运动变化是有规律的（《周易·说卦传》中以后天八卦之序阐明了万物春生、夏长、秋收、冬藏的道理），看到天有阴阳、四时，阴阳四时运行有序，才能“鼓之以雷霆、润之以风雨”（《系辞上》）阴阳四时正常，才能草木繁盛，天地变化，草木蕃（《周易·文言传》）。人摄生养生，应以此为据。所以人天一气为同类，由天及人同类相推，得出人必须起居有常才能健康长寿的结论。

养生之“男女”。

“男女”，古代谓之“房中”，历史上自先秦以来多有论述，现代所谓性科学是也。《黄帝内经素问·阴阳应象大论》中有所谓“七损八益”之说，1973年长沙马王堆三号汉墓出土《天下至道谈》中亦有“七损八益”篇，房中家以为破解千古之谜，但医家不以为然。但《汉书·艺文志》将房中、医经、经方、神仙著作同列入《方技》，说明了房中与医学有密切的关系。其实，男女与饮食一样，都是“人之大欲”（《礼记·礼运》）也是人的本性“食、色，性也”——《孟子·告子上》），这是中国古人对性问题的正确认识。它来自于中国古人的世界观，从思想方法或者说是从逻辑上来讲，来自于人与自然类同的推类。《周易·系辞下》曰：

“天地絪縕，万物化淳。男女构精，万物化生。”

宋书功编著《中国古代房事养生集要·马王堆房中医书》讲道：“《黄帝内经》有‘七损八益’的问题，千古之训以讹传讹，而本书的出土，其中对‘七损八益’的具体描述，则使千古之疑得以冰释，千古误训，得以纠正。”参见其书第71页，中国医药科技出版社1991年版。

自然界有阴阳天地定位，得以化生山泽、雷风、水火，以生万物。人生于天之间，男女之事也应遵从自然法则，方能养生长寿。这也就是《黄帝内经素问·上古天真论》所讲的：

“上古之人，其知道者，法于阴阳，和于术数，饮食有节，起居有常，不忘作劳（节用房事——自注），故能形与神俱，而尽终其天年，度百岁乃去。”

“和于术数”的“男女”之道与术数学的背景相关，其旨亦在于“合乎天道”^①，能合乎天道者，在“年皆百数”之时，不仅能“形与神俱”、“老而全形”，而且还“能生子也”（《上古天真论》）超出常数之外。唐祖鉴在《医易通说》中解释道：“亦有男逾八八，女逾七七，尚能生子者，秉气独厚，修养皆优，故出于常数之外。医家道家，有返老还童之说。欲返长男（震卦——自注）在下之阳，还为少男（艮卦——自注）在上之阳，故必转河车，运轳轳，醍醐灌顶，服药还丹，使阳气复归脑中。”^② 这里是运用卦象推类出养生中达到返老还童的方法。《黄帝内经素问·上古天真论》中对不懂阴阳变化、违反四时之序的“妄作”，给予了警告和批评：

“今时之人不然也，以酒为浆，以妄为常，醉以入房，以欲竭其精，以耗散其真，不知持满，不时御神，务快其心，逆于生乐，起居无节，故半百而衰也。”

参见李零著：《中国方术考》（修订本），第430页，东方出版社2001年版。

清·唐海宗著，顾植山校注：《医易通说》，第64页，中医古籍出版社1989年版。

“房中”自先秦以后，汉末以下，魏晋以降，迄至隋唐五代，伴随方术之士四起，滥讲房中，什么“采阴补阳”、“以人补人”、“御女多多益善”等荒诞淫邪之说流世，致使性病在这一期间曾几度爆发流行；而宋元明清时期，又受宋明理学影响，主张禁欲^①。这些均与先秦“房中”养生之说旨去远，故不赘述。

养生之“存神”。

“存神”在《黄帝内经素问·上古天真论》中讲道：

“恬淡虚无，真气从之，精神内守，病安从来。”

人之“神”，古人认为是人之动力，只有不断的积存内养才能发扬光大，以至“神明”境界，若是不知存养一味地消耗（“不时御神”、“以耗散其真”——《上古天真论》）则不利养生。“存神”的目的和境界是同于“神明”。《周易》中多处讲道“神明”：

“推而行之存乎通，神而明之存乎其人。”（《系辞上》）

“以通神明之德，以类万物之情。”（《系辞下》）

“昔者圣人之作易也，幽赞于神明而生蓍。”（《说卦传》）

《周易》中的“神明”指蓍而言，但《周易》是“类万物之情”的产物，故可借之以说。

“存神”的办法，一是和于阴阳、顺于四时，二是和于术数，这两者又存在密切的关系。在逻辑上说，都是一种以类相推的办法。

参见宋书功编著：《中国古代房事养生集要》，第5—8页，中国医药科技出版社1991年版。

“存神”还与古代的导引、吐纳相关。古代的导引、吐纳并非现代所谓的“气功”。现代“气功”一词始于20世纪50年代刘贵珍在河北省北戴河疗养院所推行的“真气运行法”。现代“气功”所指广泛，包括幻术、魔术、支离破碎的宗教概念，以及运用现代科学的概念和术语创造出的一些似是而非而又模棱两可的说法，最易引起歧义。古代导引、吐纳之术，据现代可考的最早的完整的文字是记载在出土的一件高5厘米、径4厘米的十二面的小型玉器上的铭文，称为《行气铭》，据郭沫若等人的考证当为战国时期器物。现将李零在《中国方术考》（修订本）中引经过于省吾、郭沫若、陈邦怀等学者考释后铭文的现代文录于下^①，从中可以看出古代推类对“行气”的影响。

“行气：吞则畜，畜则伸，伸则下，下则定，定则固，固则萌，萌则长，长则复，复则天。天其本在上，地其本在下。顺则生，逆则死。”^②

从上述文中可以看出，将行气中气的上下类比天上与地下，气的上升、下降、生长和往复运动类比成天地之间的运动，并提出“顺则生、逆则死”的类比原则。从其中也可以看出，《行气铭》的方法与其之前的《周易》的方法（“天地交而万物通也，上下交而其志同也”——《彖上传》）、与其之后的《黄帝内经》中的方法（“从阴阳则生，逆之则死”——《四时调神大论》）是相同的。古代的导引行气术至汉代魏伯阳《周易参同契》开始，完全采用易学术语类比导引行气中的景象，建立了一套以易学阐述导引行气的模型系

^① 参见李零著：《中国方术考》（修订本）第342页，东方出版社2001年版。
同上书，第344—345页。

统。例如将人体类比乾坤二卦之鼎炉，提出抽坎添离类比阴阳二气循环，以水火既济类比阴阳二气和合，以上坤下乾的地天交泰卦类比导引行气后的状态等等。

养生之“炼形”。

“炼形”与“存神”相对，指对身体“形”的锻炼，即现代所谓体育锻炼。古人之身体锻炼，如《庄子·刻意》：“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟伸，为寿而已矣。此导引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也”。“吹响呼吸，吐故纳新”就是上面所说的导引行气之类，而“熊经鸟伸”就是体形之锻炼，即所谓“炼形”也。古代锻炼身体的方法比较有名的是华佗的“五禽戏”，借模仿虎、鹿、熊、猿、鸟五种动物的动作来达到锻炼身体的目的，但是“华佗所编‘五禽戏’的动作早已失传，后世所传‘五禽戏’为后人所编^①。古代另外一种广为流传的锻炼身体的方法就是武术。那么，我们从逻辑的角度来考察一下易学推类对武术的影响。《周易·系辞上传》：

“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”

武术各流派以上述话语作为根据，取类相比，推类衍生出太极拳、两仪拳、四象拳、八卦拳（亦称八卦掌）等，而就各派中的拳理、拳势特点等也可以看出是类比易理。我们兹列举几例。

据我国最早的太极拳著作、清代太极拳大师王宗岳所著《太极拳论》所记载：

周西宽撰：《秦汉三国体育》，《中国大百科全书·体育》第276页，中国大百科全书出版社1982年版。

“太极者，无极而生，动静之机，阴阳之母也。动之则分，静之则合。过无不及，随曲就伸。人刚我柔谓之走，我顺人背谓之粘。”^①

民国太极拳名家徐震厚在其所著《太极拳势图解》中讲道：

“太极拳者，形而上之学也。法《易》中阴阳动静之理而运动作势……势势之中，着着之内均含一圆形，故假借太极之理以说明之，而以阴阳动静刚柔进退喻其作用焉。”^②

“十三式者，合五行八卦而言之也。太极拳，手之运动有八方，足之运行有五步。以掤按挤捋四者，喻乾坤坎离等四正；以采捌肘靠四者，喻巽震兑艮等四斜角。以进前、退后、左顾、右盼、中定五者，喻火水木金土也。”^③

我国当代著名八卦掌名家李子鸣说道：

“八卦掌这一名称是怎样来的呢……乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑八个字代表八卦，即八个方位。《周易》里有六十四卦，八卦掌内有六十四路招法。八卦掌就是根据三易（简易、变易、不易）之理推演而来的。”^④

形意拳也是我国的著名内家拳种之一，其著名的五行拳“劈、

选自马有清著：《太极拳规范》，第93页，友谊出版公司1983年版。

徐震厚著：《太极拳势图解》上篇第二章，选自杨澄甫著：《太极拳选编》，北京市中国书店1984年版。

同上书，第三章。

李子鸣编著：《董海川八卦掌》，第3页，吉林科技出版社1985年版。

崩、钻、炮、横”就是按“金、木、水、火、土”五行的相生相克的顺序排列，它的十二形拳龙、虎、猴、马、鼉、鸡、鹰、熊、骀、蛇、燕、鹤既是“象形取意”，也是按照子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥等十二地支排列的。清末民初我国著名形意拳宗师、山西宋世荣老先生所传之“宋氏形意拳”的《内功四经》中就有《纳卦经》篇，其言：

“乾、坤。头顶法乎乾，求其刚健纯粹；足膝法乎坤，取其镇静厚载。”

“巽，兑。若夫肩背宜于松活，是乃巽顺之意；裆胯要宜靠紧，须玩兑泽之情。”

“艮、震。艮象曰：时行则行，时止则止，其意深哉。胸欲竦起，艮山相似，肋有呼吸，震动莫疑……”

“坎、离。坎离之卦，乃身内之意也……心肾为水火之象，水宜生，火宜降。”

“两相既济，水火相交，真气乃萃，精神渐长……是以善于拳者，讲劲养气，调水火，此一定不易之理也。”^①

《少林六合门》书中讲道：

“按照传统的说法，六合门‘按三才，定五行，走七星，述八卦，说九宫。’”^②

宋光华著：《宋氏形意拳》，第334—336页，山西科学技术出版社1999年版

② 孙崇雄、胡金焕、黄秀玉、高建清整理：《少林六合门·第一集》第5页，福建人民出版社1984年版。

从上述相关拳谱的摘选中可以看出，古代炼形的主要形式——武术，它的理论基础、拳势与动作的名称、内功炼法等诸多方面或多或少地与易学发生联系，它们往往是借《易》的世界观或是易学中的阴阳、五行、八卦、九宫等形式来编排，实际上就是推类出他们自己的内容和境界，从而使得武术自身兼具一种理论的形态。

二、易学推类为推断疾病轻重死生提供了工具

传统医学认为，人体类同天地阴阳，分纳五行与八卦，因此天地交泰、四时合顺则百病不生。《周易·彖上传》说：“天地不交而万物不通也”，而天地相交、四时合顺则“云行雨施，品物流形”（《乾·彖传》），草木繁盛。传统医学以易学中的阴阳、五行、八卦、干支理论作为自己的理论的重要基础，体现了医易相通的原则，易学中的推类也为判断疾病的轻重死生提供了认识工具。

（一）易学推类对脉象推断的影响

《黄帝内经素问·脉要精微论》首先阐明了脉象以易为准，以阴阳、四时、五行为推类的道理。其曰：

“阴阳有时，与脉为期，期而相失，知脉所分，分之有期，故知死时。微妙在脉，不可不察，查之有纪，从阴阳始，始之有经，从五行生，生之有度，四时为数，循数勿失，与天地如一，得一之情，以知死生。是故声和五音，色和五行，脉和阴阳。”

《黄帝内经素问·阴阳别论》对此作了更确切的进一步说明。其曰：

“四经应四时，十二从应十二月，十二月应十二脉。脉有

阴阳，知阳者知阴，知阴者知阳，凡阳有五，五五二十五阳。所谓阴者，真脏也，见则为败，败必死也。所谓阳者，胃脘之阳也。别于阳者，知病处也；别于阴者，知死生之期。”

所谓“四经应四时”，指肝、心、肺、肾分别应于春、夏、秋、冬四时。张介宾《类经·六卷第二十六·脉有阴阳真藏》说：“四经应四时，肝木应春，心火应夏，肺金应秋，肾水应冬；不言脾者，脾主四时而土旺四季也。”^①所谓“十二从应十二月”，这里“从”，当训为“位”，十二从当指以十二支所表示的周天方位。古人认为天气循十二辰以行。王冰注：“从，谓天气顺行十二辰之分，故应十二月也。十二月为春建寅、卯、辰，夏建巳、午、未，秋建申、酉、戌，冬建亥、子、丑之月也。”^②又“建”，指斗建，即北斗斗杓所指。《鹖冠子·环流》曰：“斗杓东指，天下皆春；斗杓南指，天下皆夏；斗杓西指，天下皆秋；斗杓北指，天下皆冬。”^③所以十二从应十二月，即正月应于寅，二月应于卯，三月应于辰，四月应于巳，五月应于午，六月应于未，七月应于申，八月应于酉，九月应于戌，十月应于亥，十一月应于子，十二月应于丑。“十二月应十二脉”，如张志聪注：“手太阴应正月寅，手阳明应二月卯……足少阳应十一月子，足厥阴应十二月丑”^④。这里所谓“应”，如《周易·文言传》“同声相应，同气相求”，指同类相应。上述推类，是将四时之天气分行十二个月，天人一体，故人体十二经脉亦分应十二个月，认为十二经脉阴阳之气的充盈与变化与天气分行十二个月

明·张介宾编著：《类经》上册，第176页，人民卫生出版社1965年版。

转引自《黄帝内经素问校释》上册，第107页，人民卫生出版社1982年版。

黄怀信撰：《鹖冠子·环流集注》第76页，中华书局2004年版。

转引自《黄帝内经素问校释》上册，第107页，人民卫生出版社1982年版。

为类同。从逻辑的思维法则上看，同类既相应，亦可相推，即易学逻辑的同类相推。医学上有了这种同类相推的方法，就可以通过切脉判断出“真阴”五脏之脉，从而推知病人死期将至，并通过有别于纯阴、纯阳的脉象推知病灶之所在。

《黄帝内经素问·移精变气论》中还对掌握脉象之枢要、梳理脉象之境界作了进一步的说明。其曰：

“帝曰：善。余欲临病人，观死生，决嫌疑，欲知其要，如日月光，可得闻乎？岐伯曰：色脉者上帝之所贵也，先师之所传也。上古使飧贷季，理色脉而通神明，合之金木水火土四时八风六合，不离其常，变化相移，以观其妙，以知其要，欲知其要，则色脉是矣。色以应日，脉以应月，常求其要，则其要也。夫色之变化，以应四时之脉，此上帝之所贵，以合于神明也，所以远死而近生，生道以长，命曰圣王。”

这里指出掌握“色脉”（即有嫌疑而难决之脉）之重要性。色脉之难，难在不知其要，而掌握其要的关键是掌握“合之金木水火土四时八风六合”的类同规律，以及“色以应日，脉以应月”、“以应四时之脉”的规律，这样在脉理上才能达到“通神明”的高级境界。所谓“八风”，即如《黄帝内经灵枢·九宫八风》^①中所言：南方来风为“大弱风”，西南方来风为“谋风”，西方来风为“刚风”，西北方来风为“折风”，北方来风为“大刚风”，东北方来风为“凶风”，东方来风为“婴儿风”，东南来风为“弱风”，中为“太一”所居。此说结合《洛书》，又根据北斗星围绕北极星的运动规律，

参见《黄帝内经灵枢·九宫八风》，《灵枢经校释》下册第372—390页，人民卫生出版社1982年版。

以分节立历，其要旨在于说明自然界季节变化的规律和对人的影响。《九宫八风》中又说：

“此八风皆从其虚之乡来，乃能病人。”

所以，掌握脉理之要，在于掌握脉理与五行、天时的相通。而脉与五行、天时相通的关键在于数、理的相通，故上文中的“合”与“应”一样，其道理在于同类相推。

（二）对疾病预后推断的影响

《周易·系辞上》说：

“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。”

《周易》通过象形取类，用以类相推的方法从天道推及人道，从自然推知人事。在医学中，以易学的阴阳、五行、八卦为类同，由自然法则及其变化规律推知疾病的预后状况。

《黄帝内经素问·金匱真言论》说：

“八风发邪，以为经风，触五脏，邪气发病。所谓得四时之胜者，春胜长夏，长夏胜冬，冬胜夏，夏胜秋，秋胜春，所谓四时之胜也。”

八风之邪气，叫“经风”，触及体表，传之经络，再循之经络而达于五脏发病，形成所谓“八风病”。其预后状况按五行相胜（即五行相克，邹延有“五行相胜”之说）、“四时之胜”（文中所列实为

五季)的原则进行推类。即木克土,土克水,水克火,火克金,金克木;春属木,其脏在肝;夏属火,其脏在心;长夏属土,其脏在脾;秋属金,其脏在肺;冬属水,其脏在肾;所以春胜长夏(木克土),长夏胜冬(土克水),冬胜夏(水克火),夏胜秋(火克金),秋胜春(金克木)。故若长夏季节得春气,则脾土被木所克,则脾易发病;若秋季得夏气,则肺金被火所克,肺易得病,余者类推。《黄帝内经素问·阴阳别论》说;

“日:二阳之病发心脾,有不得隐曲,女子不月,其传为风消,其传为息贲者,死不治。”

这也是按五行生克原理推类疾病预后的。阳,指阳明。阴阳皆可以细化为三,阳可分为少阳、阳明、太阳,阴可化为厥阴、少阴、太阴,划分的根据在于阴气、阳气含量多少。《黄帝内经素问·天元纪大论》曰:“阴阳之气各有多少,故曰三阴三阳也。”阳明排在阳中第二位,故也称之为二阳,阳明在人体偏重阳明胃与大肠。其大意是:“阳明病变,多有心脾病变引起,有不得隐曲,女子经闭等症发生,如病久传变,成为血枯形瘦的风消病,或气息奔迫的息贲病,就不易治疗而预后多死。”^①《类经》十三卷第六“阴阳发病”注为:“二阳,阳明也,为胃与大肠二经。然大肠小肠皆属于胃……盖胃与心,母子也,人之情欲本以伤心,母伤则害及其子。胃与脾,表里也……风,木气也……阳明受病,久而传变,则木邪胜土,故肌体风消。胃病则肺失所养,故气息奔急。气竭于上,由精亏于下,败及五脏,故死不治。”^②夫病由情欲伤心而起,心属火,脾为

引自《黄帝内经素问校释》上册,第116页,人民卫生出版社1982年版。

明·张介宾著:《类经》上册,第396页,人民卫生出版社1965年版。

土，火生土，火为土母，土为火子，母伤必害其子也。所以心病必累及脾胃、大小肠，破坏土司运化之能，致有男不得隐曲、女子不月之病。病久传变，其规律亦按五行说，土虽为木克，但对木亦有抑制作用，如土邪之病过于耗损本行之气，不敌木克，是谓相克太过的“木邪胜土”的严重情况，故传变木病风消，预后不良。肺为金，金为土子，母病子不得养而害其子，故传变为金病息贲的严重情况，其预后亦多为不良。人体五脏系统中，土、木、金三个系统遭到迫害，必累及其他脏腑，所以“死不治”。

《黄帝内经素问·平人气象论》中说：

“肝见庚辛死，心见壬癸死，脾见甲乙死，肺见丙丁死，肾见戊己死，是谓真脏见皆死。”

这里使用了天干类符号作为五脏的代称。天干与五行、五脏的对应关系是这样的：甲乙属木，对应肝；丙丁属火，对应心；戊己属土，对应脾；庚辛属金，对应肺；壬癸属水，对应肾。《黄帝内经素问校释》注为：“肝见庚辛死：庚辛为金，金克木（肝属木——自注，以下类同）故主死；心见壬癸死：壬癸为水，水克火（心属火）故主死；脾见甲乙死：甲乙为木，木克土（脾属土）故主死；肺见丙丁死：丙丁为火，火克金（肺属金）故主死；肾见戊己死：戊己为土，土克水（肾主水）故主死。”^①这样，可以将“金克木”代换为“庚辛克肝”，且两者在语义上是等值的，这样我们可以将“肝见庚辛死”形式的解释为“庚辛是金，金克木，木是肝，所以，庚辛克肝（病者必死）。”

在古代医学中，较多地运用到阴阳、五行、八卦的变化规律来探求和说明疾病的预后情况，上文即是一例。五行概念的形成，是对自然与人事不同类事物抽象的结果，而其形成之后的应用，又加强了它的类的形式。因为只有在类的抽象概念之间，进行推类才是最为方便的。古代的医学家注意到了这一点，《黄帝内经·五脏生成》说：“五脏之象，可以类推”。张介宾说道：“以类察之，可得其义^①，推类成了他们判断疾病预后的有效工具，并把这种工具运用到了十分熟练的程度。《周易·系辞上》说：“化而裁之存乎变，推而行之存乎通，神而明之存乎其人”，正是对古代推类中的类概念源于抽象、用于推类、得于其义の説明。

第五节 五运六气、子午流注 ——易学推类的逻辑系统

《周易》中建立起来的天人框架和推类逻辑，诚如上文所述，深刻地影响着古代医学的实践，而这种影响的直接结果就是形成了两个天人关系的推类系统——五运六气系统、子午流注系统。兹略分述于下：

一、五运六气系统

《周易·彖下传》：

“ 顺乎天而应乎人。”

“ 五运六气 ” 是易学推类逻辑在医学中应用的直接成果。自《周易》伊始，糅合了先秦和汉代阴阳五行学说的易学对医学的发展产生了重要的影响，其中最直接的成果之一就是在《黄帝内经》运气七篇中所表述的运气系统。有人认为唐代王冰据 “ 旧藏之卷 ” 始将《天元纪大论》等七篇著作补入《素问》，因而 “ 五运六气 ” 学说并非《素问》同时代作品，这种说法是站不脚的，因为我们在先秦著作和《素问》的其他篇章中都可以发现 “ 五运六气 ” 的证据。例如，公元前 575 年，也就是周简王十一年时的时候，单襄公曾经论及天地常数，提到 “ 天六地五，数之常也，经之以天，纬之以地 ”（《周语·周语下》）。秦国名医医和在为晋侯看病时亦曾提道：“天有六气，降生五味，发为五色，徵为五声，淫生六疾。六气曰：阴、阳、风、雨、晦、明也。”（《左传·昭公元年》）《黄帝内经·生气通天论》中在论及天气时提道 “ 其生五 ”，有 “ 天布五行 ” 之意。《素问·六节脏象论》说道：“帝曰：五运之始，如环无端，其太过不及何如？岐伯曰：五气更立，各有所胜，盛虚之变，此其常也。帝曰：平气何如？岐伯曰：无过者也。帝曰：太过不及奈何？岐伯曰：在经有也。”这简直就是对运气系统的简要说明。另外，当代我国著名医药学家方药中、徐家松对认为《运气七篇》是 “ 伪书 ” 的观点逐一进行了详细的批驳，在对其进行严肃地考证后认为，《运气七篇》当为《素问》原著无疑。^①

“ 五运六气 ” 以易学和中医学中的 “ 天人相应 ” 理论为背景，以天之阴阳所生之风、热、火、湿、燥、寒六气、以 “ 五气经天 ”

参见方药中、徐家松著：《黄帝内经素问·运气七篇讲解》第 32—34 页，人民卫生出版社 1984 年版。

所布之木、火、土、金、水五运，上列星辰，下应人事，组成了一个极为复杂的推理系统。这个系统中，作为类概念符号的五行、六气既是天气的类称，也是人体经络、脏腑和疾病的类称，在其具体推理的过程中只遵循阴阳迭变、五行生克、相乘、相侮的推理规则而不涉及任何具体内容，而恰恰就是在这个推理的过程中却实现了类与类的相推，推类的结果赋值以医学的语义就是所求之医学结果，赋值以气象学的语义内容就是所求之气象学结果。其具体内容大致是，首先将一年中影响气候和人体的因素分为“运”和“气”两类，并以天干、地支标明；运以五行再分为五，即“五运”；再按对气候影响的长短、前后顺序、变异情况分为“大运”、“主运”、“客运”，五运交替以相生为序，内涵阴阳迭变规律，外以五音太少应之，即：

五行配五运：木运、火运、土运、金运、水运

五音配五行（五音建运）：角、徵、宫、商、羽

阴阳配五行（太少相生）：……太→少→太→少→太→少→太……

综合五行、五音、太少：，…… 太角木运→少徵火运→太宫土运→少商金运→太羽水运……

或：……少角木运→太徵火运→少宫土运→太商金运→少羽水运……

气分为六，风、热、火、湿、燥、寒为六气；六气归五行即风归木，热、火归火，湿归土，燥归金，寒归水；按六气的固定与变异分为“主”、“客”两类，内涵三阴三阳的阴阳变化，各分出阴阳六气；主气在地，每年固定不变，以厥阴（一阴）、少阴（二阴）、少

阳（一阳）、太阴（三阴）、阳明（二阳）、太阳（三阳）为序；客气在天，具体顺序年年转移，以“司天”、“在泉”为准，“司天”以年支化气为准，固定在六气三步上，“司天”之气的对面是“在泉”，固定在六气终步上，而客气之一步总是在“在泉”之气“左间”气上，客气以厥阴（一阴）、少阴（二阴）、太阴（三阴）、少阳（一阳）、阳明（二阳）、太阳（三阳）为序；即：

主气：厥阴风木（初气）、少阴君火（二气）、少阳相火（三气）、太阴湿土（四气）、阳明燥金（五气）、太阳寒水（六气）

客气：厥阴风木（初气）、少阴湿土（二气）、太阴湿土（三气）、少阳相火（四气）、阳明燥金（五气）、太阳寒水（六气）

又年月日时以干支为符号，天干归五行，即东方甲乙木、南方丙丁火、西方庚辛金、北方壬癸水，中央戊己土；天干化五气，即甲己化土、乙庚化金、丙辛化水、丁壬化木、戊癸化火。地支五行归属，亥子属水、寅卯属木、巳午属火，申酉属金，丑未辰戌属土；地支化六气，子午少阴君火、丑未太阴湿土、寅申少阳相火、卯酉阳明燥金、巳亥厥阴风木、辰戌太阳寒水。这样再将运与运比较、气与气比较、运气比较（运气相合）时就可以按五行的阴阳生克、相乘相侮求得统一的标准而使比较得以进行。从结果来看，运与运相比有所谓“太过”、“不及”、“平气”（干德符），气与气相比（客主加临）有所谓“相得”与“不相得”、“顺”与“逆”，运与气相比有所谓“顺化”、“天刑”、“小逆”、“不和”以及在运气在同类同化关系下出现的“天符”、“岁会”、“同天符”、“同岁会”、“太乙天

符”等五种情况。这些情况在古代医疗实践上，一方面用来分析和推测气候的变化常规与变异情况对疾病发病和流行的情况的影响；另一方面根据某一时期的运气所形成的气候情况来具体分析疾病发病、预后以及寻找相应的治病方法等。运气对人体疾病的影响，有所谓五运发病、六气发病等情况。具体来说，“不外气候作用于相应本脏而发病，气候作用于相胜脏而发病，气候作用于脏之后引起所胜或本气之子的复气来临而发病，气候作用于体表、经脉、脏腑的表里关系而发病^①等等。

二、子午流注、灵龟八法、飞腾八法系统

《周易·彖下传》：

“与时偕行。”

《周易》的思想，不仅把天人看成是同类，而且就是气象的每一步变化与天体的每一步运行都与人体脏腑的气血传变、经络的气血流注等生命运动现象息息相关，并由此借天象变化推类出人体经络气血流注的变化针刺原则，这就是子午流注、灵龟八法、飞腾八法理论的核心。

实际上，如果“五运六气”是易学推类逻辑的子系统，那么“子午流注”也就是“五运六气”系统的子系统，而“灵龟八法”、“飞腾八法”是“子午流注”系统的子系统。“五运六气”阐述的是在易学天人相应理论基础上的气候变化和对人体疾病影响的理论；“子午流注”是在“五运六气”基础上又进一步特别阐明天时变化

对人体经络气血流注的影响和相应的针刺原则，灵龟八法、飞腾八法是在上述系统基础上的简约应用。《黄帝内经灵枢·岁露论》阐述了针刺大法来自于天地到人的推类。其说：

“人与天地相参也，与日月相应也。故月满则海水西盛，人血气积，肌肉充，皮肤致，毛发竖，腠理 郄……至其月郭空，则海水东盛，人气血虚，其卫气去，形独居，肌肉减，皮肤纵，腠理开，毛发残……”^①

《黄帝内经素问·八正神明论》更进一步阐明了由天时变化推类出对人体经络气血的影响和针刺的关系：

“法天则地，合以天光。凡刺之法，必候日月星辰，四时八正之气，气定乃刺之。是故天温日明，则人血淖液而卫气浮，故血易泻，气易行；天寒日阴，则人血凝泣而卫气沉。月始生，则血气始精，卫气始行；月郭满，则血气实，肌肉坚；月郭空，则肌肉减，经络虚，卫气去，形独居。是以因天时而调血气也。是以天寒无刺，天温无疑。月生无泻，月满无补，月郭空无治，是谓得时而调之。”

我国当代著名中医针灸大家王立早说道：“子午流注、灵龟八法、飞腾八法正是根据运气学说，推演干支，刚柔相配，将年、月、日、时四柱与人体十二经与奇经八脉结合起来，总结出一套按时、定时取穴的针灸疗法。它有一定物质基础以及时、空数理模式的。

所以说不知运气之理 则不可与论针法矣。”^①

“子午流注”“灵龟八法”“飞腾八法”以易学阴阳、五行、八卦、干支为最基础的类概念符号，以阴阳变迭、五行生克相乘相侮、地支三合、地支六合等为最基础的推类规律，将自身纳入“五运六气”的母系统之中，使“五运六气”系统的“天干化运”、“地支化气”、“天干化五运”、“地支配三阴三阳”等规律也自然也成为“子午流注”“灵龟八法”“飞腾八法”的基本规律。在此基础上，“子午流注”加入自身规律，如天干五行配五腧穴规律、阳时必取阳经阳穴与阴时必取阴经阴穴规律、针刺纳甲法规律、针刺纳支法规律等；“灵龟八法”亦称“奇经纳卦”法，加入《河图》、《洛书》、九宫、八卦学说，以之配合十二经脉与奇经八脉的八个交汇穴，将治病之日干支的《河图》生数（惟丙辛化水数七不同，盖水火皆为先天始生之物，故水火相同数七耳）相加求和，将治病的时干支以《洛书》九数起之顺排相加求和，以《周易》爻变阳用九、阴用六的原则，将两和相加阳日除九、阴日除六，所余之数对应《洛书》之后天八卦数及相应八汇穴以取而开之；“飞腾八法”在“灵龟八法”的基础上，再加入“五虎建元”规律，以治病之时干为准，建元取穴开之。

其中，“子午流注”的五腧穴（66个）以阴阳、五行之类从之，合天干化气规律。即：

阴经：井穴属乙木、荣穴属丁火、俞穴属己土、经穴属辛金、合穴属癸水。

阳经：井穴属庚金、荣穴属壬水、俞穴属甲木、经穴属丙火、

^① 王立早编著、单玉堂审校：《子午流注传真》第13页，江西人民出版社1983年版。

合穴属戊土。

五腧穴阴阳相和：井穴乙庚相合、荥穴丁壬相合、俞穴甲己相合、经穴丙辛相合、合穴戊癸相合

子午流注纳甲法，以日干配经、时干配穴，所余心包、三焦两经分属壬癸。

歌曰：

甲胆乙肝丙小肠，丁心戊胃己脾乡，
庚属大肠辛属肺，壬属膀胱癸肾脏，
三焦亦向壬中寄，包络同归入癸方。^①

纳甲法开穴合日互用，包括“母子互用”“夫妻互用”。

子午流注纳子法，固定以十二支类概念代换十二时辰，再代换十二经脉。《针灸大成》歌曰：

肺寅大卯胃辰宫，脾巳心午小未中，
申胱酉肾心包戌，亥焦子胆丑肝通。^②

灵龟八法“逐日干支歌”：

《针灸大成》：

甲己辰戌丑未十，乙庚申酉九为期，
丁壬寅卯八常数，戊癸巳午七相宜，

此歌诀又称《徐氏十二经纳天干歌》，出自明代徐凤，后收录于明·高武纂集《针灸聚英》（参见上海科技出版社 1961 年版，第 256 页）和明·杨继洲著《针灸大成》（参见中医古籍出版社 1998 年版，第 208 页）。

此歌诀在《针灸聚英》中称为“十二经脉昼夜流注歌”（参见上海科技出版社 1961 年版，第 248 页），在《针灸大成》中称为“十二经纳地支歌”（参见中医古籍出版社 1998 年版，第 208 页）。

丙辛亥子亦七数，逐日干支即得知。^①

灵龟八法“临时干支歌”：

《针灸大成》：

甲己子午九宜用，乙庚丑未八无疑，
丙辛寅申七作数，丁壬卯酉六顺知，
戊癸辰戌各有五，巳亥单加四共齐，
阳日除九阴初六，不及零余穴下推。^②

灵龟八法八卦与八汇穴相配：

乾属公孙艮内关，巽临震位外关还，
离居列缺坤照海，后溪兑坎申脉联。^③

飞腾八法操作规律：

壬甲公孙即是乾，丙居艮上内关然，
戊午临泣生坎水，庚属外关震相连，
辛上后溪装巽卦，乙癸申脉到坤传，
己土列缺南离上，丁居照海兑金全。^④

以上所引内容，涉及医学具体操作方法，与本文主旨相涉不大，故略而不涉。

参见明·杨继洲著：《针灸大成》第235页，中医古籍出版社1998年版。

参见明·杨继洲著：《针灸大成》第235—236页，中医古籍出版社1998年版。

此歌诀在明·杨继洲著《针灸大成》中称为“八脉配八卦歌”，参见中医古籍出版社1998年版，第234页。

④ 参见王立早编著、单玉堂审校：《子午流注传真》第128页，江西人民出版社1983年版。

总而言之，易学对古代医学的影响是确凿的，在医学史上形成了“医易相通”之说，甚至还出现了所谓的“医易派”。从逻辑上来讲，主要是自《周易》中就形成的分类方法、推类方法对医学的产生和发展发生了重要的影响。在本章即将结束之际，我们再引一段《黄帝内经》中的原文，来说明易学推类在传统医学中的影响。

《黄帝内经素问·示从容论》篇第七十六，其曰：

“雷公曰：于此有人，四肢解堕，喘咳血泄，而愚诊之，以为伤肺，切脉浮大而紧，愚不敢治，粗工下砭石，病愈，多出血，血止身轻，此何物也？帝曰：子能所治，知亦众多，与此病失矣。譬以鸿飞，亦冲于天。夫圣人之治病，循法守度，援物比类，化之冥冥，循上及下，何必守经。今夫脉浮大虚者，是脾气之外绝，去胃外归阳明也。夫二火不胜三水，是以脉乱而无常也。四肢解堕，此脾精之不行也。喘咳者，是水气并阳明也。血泄者，脉急而血无所行也。若夫以伤肺者，由失以狂也。不引比类，是知不明也。夫伤肺者，脾气不守，胃气不清，经气不为使，真脏坏绝，经脉断绝，五脏漏泄，不衄则呕，此二者不相类也。譬如天之无形，地之无理，白与黑相去远矣。是失吾过矣，以子知之，故不告子，明引比类从容，是以名曰诊经，是谓至道也。”

“‘雷公’相传为黄帝臣子，擅长医术。”^①“从容”指古医篇名。在所引上文中，黄帝臣子雷公不能诊断病灶在脾，而误认为在肺。黄帝认为，诊断病情首先要“援物比类”，“不引比类，是知不明”。

参见《黄帝内经素问校释》下册，第1233页，人民卫生出版社1982年版。

参见同上书，第1248页。

也”，不用比类便无法确定病情，但更重要的是确定前提是否是“类同”，从逻辑上讲“类同”是推类得出正确结论的基本前提，雷公就是犯了把不属同类的病情看做是类同的错误。雷公将“四肢解堕 喘咳血泄”、“脉浮大而紧”这些现象看成是与脾病的“类同”，故“以为伤肺”。黄帝却不以为然，认为“脉浮大虚者，是脾气之外绝”，“四肢解堕，此脾精之不行也”，“喘咳者，是水气并阳明也。血泄者，脉急而血无所行也”，伤肺的现象应该是“经气不为使，真脏坏绝，经脉旁绝，五脏漏泄，不衄则呕”，并指出“此二者不相类也”。黄帝在对脾病、肺病是否“类同”经过一番比较后，推类得出病在脾而不在肺的正确结论。黄帝还进一步指出，只有正确分清“类同”，正确运用推类，才能得出正确的结论，才是“诊（真）经”“至道”。这一是个古代医学应用易学推类的典型事例，通过这个事例我们可以看出易学的推类方法在古代医学中起到了非常重要的作用。易学推类在传统医学中是有着重要作用和影响的，也许还可以从更多的内容上来挖掘这种影响，但是无论如何“推类”确实是中国古代自身所特有的、甚至可以说是最重要的、最主要的一种逻辑形式，因此我们从“推类”的角度来阐述并非将复杂的问题简单化了，相反是把它放回到中国古代的文化背景中考察问题，这样做的目的就是还以中国古代易学逻辑的本来面目，并尽可能避免犯“据西释中”和“比附”的错误。在古代医学的典籍《黄帝内经》中会经常看到诸如“援物比类”、“不引比类，是知不明也”（《素问·示从容论》；“其类草木”、“其类土”、“其类火”、“其类金”、“其类水”（《素问·金匱真言论》），其行类也（《素问·解经微论》）的词语，这些都是我们论题得以成立的根据。

第八章 易学推类对中国古代天文学思想的影响

第一节 借天象作为推类的根据和出发点

中国古代天文学萌芽于原始社会，在数千年的历史长河中积累了大量的天文资料，形成了独特的历法体系和观测手段，其成就辉煌为世人瞩目，成为中国古代最具代表性的自然科学之一。

《周易》与古代天文学有着密切的关系。古代天文学是根据实际生产的需要建立起来的，最初的天文学大概来自于古代人们在实际生活中的方位需要与农时需要。古代先民在生产力极度落后的情况下，对日月星辰在天地间的出没的现象十分不解，总以为有什么神秘的力量在其后起支配作用，而且影响着人世间的吉凶祸福。因此，古代天文学总是和占卜吉凶结合在一起的。“天文学从一开始

其实只是作为占星术而为人类服务。’^① 于是同样作为古代占卜形式的《周易》就不可避免地同天文学建立了联系。关于这点，我国著名古天文学家、易学专家卢央说道：“远古时代人们就已经有目的地观测天象……《易·系辞》说：‘古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天……于是始作八卦’……观测天象本身参与了八卦的构建，是建构八卦的基础……八卦是易学的基础，因此古代天文学与易学发生了密切的关系。’^② 要确定天文学与古代易学的发生谁更早一些，这是一个不容易的问题，而且也是一个距离本书中心主旨较远的问题。从人类思维的一般进程来看，一般来说，在实际生产过程中识别星宿以别时节和方位，要比以数字卦的方式来概括事物的特点要早得多。但是从古代三大占卜系统（星占与式占，龟占与筮占，占梦、厌劾与祠禳）来看，又各有渊源，均与先民原始部落的风俗习惯和原始思维方式相关^③。

如上引卢央所述，《周易·系辞下》的一段话确实很好地表达了天文学与八卦的本质关系，其曰：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”说明远古天文学的观测是八卦的创作重要来源之一，而且八卦的本质是对事物“类”的概括，也正是因为八卦概括了不同事物的类，才可“通神明之德”，才可以在不同的事物间进行以类为根据的推理，即“推类”。全部《周易》的推理可以说是全部建立在以“类”为根据的推理上面的。

下面我们就《周易》的推类与天文学的相互关系作出分析。

冯时著：《中国天文考古学》，第12页，社会科学文献出版社2001年版。

② 卢央著：《易学与天文学·自序》第1—2页，中国书店2003年版。

参见李零著：《中国方术考》（修订本），第88页，东方出版社2001年版。

《周易》中的许多推类是以天文现象作为根据和出发点的。据卢央研究，在《周易》的 64 卦中直接描述天象的有 5 个，主要涉及太阳、月亮和北斗星，旁及其他一些天象，此外还有些卦象是对天象的隐含描述^①。我们以直接描述天象的卦象为例来说明。《上经》《离》（上下卦皆离）第三十卦九三爻辞：“日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟，凶。”《周易集解》引荀爽曰：“初为日出，二为日中，三为日昃。”^②《离》卦象征附丽。卢央说：“日昃是指太阳偏西，‘日昃之离’是指日在西方附丽于天空，不久将没，如同人在暮年，不久于人事，因此要鼓缶唱歌，所谓乐天知命。”^③这里是借日没西方之前（“日昃”）的天文现象推类人在暮年和事物处在发展的低潮时期，此时应持有豁达乐观的精神状态，不能抗拒自然规律的道理。《上经》《小畜》（下乾上巽 第九卦、《下经》《归妹》（下兑上震）第五十四卦、《中孚》（下兑上巽）第六十一卦的爻辞都提到“月几望”。据卢央讲：“这三条爻辞的月几望，都可解释为‘月既望’，望是满月的天文学名称，既望是指满月过后的月相。一般指望后直到下弦前数日为既望。”^④

《小畜》上九爻辞：

“既雨既处，尚德载。妇贞厉。月几望，君子征凶。”

《归妹》六五爻辞：

① 参见卢央著：《易学与天文学》第 1 章，中国书店 2003 年版。

② 唐·李鼎祚撰：《周易集解》卷第六，北京中国书店 1984 年版。

③ 卢央著：《易学与天文学》第 3 页，中国书店 2003 年版。

④ 同上书，第 3 页。

“帝乙归妹，其君之袂，不如其娣之袂良。月几望，吉。”

《中孚》六四爻辞：

“月几望，马匹亡，无咎。”

卢央指出：“古人已知月食必发生在望……月食自然不是吉象，为避免撞上月食，那么在望后就比较安全。”^①《易》作者为了说明上述三爻的吉象意义，以自然现象的“月几望”作为推类的前提，进行了推类。

《下经》《丰》第五十五卦。其卦辞：“亨，王假之；勿忧，宜日中。”六二爻辞：“丰其蔀，日中见斗，往得疑疾；有孚发若，吉。”九三爻辞：“丰其沛，日中见沫，折其右肱，无咎。”九四爻辞：“丰其蔀，日中见斗；遇其夷主，吉。”《丰》卦下离上震，象征硕大，亨通。在其卦爻辞中，涉及天文现象的有“日中”、“日中见斗”、“日中见沫”等。《易》作者借这一系列天文现象的变化来说明《丰》卦诸爻所描述的事物变化过程。卦辞“宜日中”说的是日在中天，推类君主应该尚德，可保持至丰硕大之道；六二爻辞“日中见斗”，说的是“日受障蔽，日隐而星见，所见之星为明亮的北斗七星”^②，日当中天，忽然阳光不见，朗朗晴空却忽见北斗七星，人往往易发疑神疑鬼的“疑疾”，但是如果认识到这只是临时的自然变异，过后太阳会重现，疑病即除。《易》作者以“日中见斗”的天文现象为根据，推类人如果被自己取得成果所陶醉，犹如光明被遮蔽，此时只有保持清醒头脑和发挥诚信谦虚的品德，才能

卢央著：《易学与天文学》，第4—5页，中国书店2003年版。

② 同上书，第6页。

化险为夷。其九三爻辞：“日中见沫”（《周易集解》引九家易曰：“大暗谓之沛沫”又引虞翻曰：“日在云下称沛；沛，不明也。”^①）及九四爻辞：“日中见斗”的推类方法同上。以太阳被遮蔽，天空昏暗，及至天空中呈现北斗星推类事物发展处在临时困难时期，此时只要保持曲己审守，保持心中的希望与信心，虽然遭遇暂时的困难和挫折，只要耐心等待，就会出现转机，必然不会有什么致命的灾害。

《周易·系辞上》曰：“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。”这里说明了《周易》与天文的关系。《系辞上》又说：“在天成象，在地成形，变化现矣。”也说明了八卦与天文的关系。《周易集解》引虞翻曰：“为日月在天成八卦，震象出庚，兑象见丁，乾象盈甲，巽象伏辛，艮象消丙，坤象丧乙，坎象流戊，离象就己，故在天成象也。在地成形，为震竹巽木，坎水离火，艮山兑泽，乾金坤土。在天为变，在地为化，刚柔相推而生变化矣。”^②虞翻说明了八卦卦象来自月相，具体指明了八卦与月相的对应关系。卢央对此次说来源脉络和细节曾给予十分详细地说明，说：“这里所谓震象、兑象等等是指月相，即月亮在某个位相时的月相，以单卦（三画卦）来表示。如震象，即其时月亮的象，如震卦之象，震卦下爻为刚爻（阳爻），中爻和上爻均为柔爻（阴爻）。阳爻具阳性，故表示明亮；柔爻具阴性，表示晦暗。”^③《贲》，《上经》第二十二卦，下离上艮，指“纹饰”，也可引申为规律。《贲·彖传》曰：“刚柔交错，天文也。文明以止，人文也。观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天

① 唐·李鼎祚撰：《周易集解》卷第十二，北京中国书店 1984 年版。

② 唐·李鼎祚撰：《周易集解》卷第十二，北京中国书店 1984 年版。

③ 参见卢央著：《易学与天文学》第 66—73 页，中国书店 2003 年版。

下。”说明八卦是对自然天象的总结，而且按照自然的规律和法则可以建立人文社会的法则。这里深刻地揭示了古代农业社会注重自然物候与时令，根据天气气象安排生产与生活的以农业为本的社会性质。尤其是“天文”一词，是在古代文献中第一次明确提出。当代著名古天文学家陈遵妫认为它是中国古代天文学一词的根据，后世之所谓‘天文学’正是来源于《易传》^①。

第二节 以《周易》的阴阳原则为根据 推类天文学上的规律

陈遵妫说：“中国古代天文学是在《周易》哲学思潮影响下发展起来的。”^②从逻辑上来看，《周易》对古代天文学的影响主要是在方法上的，具体地说就是《周易》中的推类方法为古代天文学探寻天象规律、建立历法提供一种求真的工具。

中国古代天文学中，以历法和观测为主要内容，而历法的部分尤为重要。“历法是中国古代天文学的主要部分。”^③中国古代天文学在建立历法的过程中，特别注重对日月运行规律的计算。“跟欧洲不同，中国、印度和阿拉伯各国的古代天文学都以历法作为主要内容。在另一方面，中国又跟印度和阿拉伯不同，后者长于行星位

卢央著：《易学与天文学》，第44页，中国书店2003年版。

② 转引自唐明邦著：《当代易学与时代精神》，第278页，湖北人民出版社1999年版。

③ 席泽宗、薄树人、陈久金撰：《中国古代天文学史》，《中国大百科全书·天文学》，第563页，中国大百科全书出版社1980年版。

置的计算，而中国则长于日月运行的计算。”^① 中国古代立法以阴阳合历为特色，这种历法的建立从逻辑上看是《周易》中阴阳原则类推的结果。

《易经》中的卦象都是由阳（—）、阴（--）二个符号组合表达的。阴阳思想可以上溯到原始社会的蒙昧观念中，但是明确地以阴阳两个符号来形式地表达且具有抽象的哲学或逻辑意义却是《周易》。八卦符号的形成有“仰观天象”的观测根据，但又是对具体天象的类的抽象。作为抽象的符号，八卦具有原则的意义和方法的意义。因此，八卦不仅可以用来概括社会人事，还可以用来表示纪年、纪月和纪日等历法和其他的天文学理论。《易经》中最重要的原则和方法，就是阴阳及其变化的原则和方法。纵观《易经》八经卦和六十四卦，全部都是按照阴阳规律排列而成的。《易经》本身虽然除“鸣鹤在阴”（《中孚》九二爻辞）外，再没有提到阴阳二字，但其通篇所表述的阴阳概念却判然若知。如果说《易经》是“殷之末世 周之盛德”、“文王与纣之事”（《周易·系辞下》）的年代的理论反映，那么在其七八百年之后成书的《易传》对《易经》的理论作了理论上的总结和进一步的发挥。《周易·系辞上》说道：“一阴一阳之谓道”，“变通莫大乎四时，县（悬）象著明莫大乎日月”；《周易·系辞下》说道：“乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德”。“日往则月来，月往则日来，日月相推，而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推，而岁成焉。”这些都可以看成是对天文的说明和指导原则。

中国古代的历法大多为阴阳合历。阳历又称太阳历，它是以太阳的周年视运动作为这种历法的天文依据的。它采用的基本周期是

^① 席泽宗、薄树人、陈久金撰：《中国古代天文学史》，《中国大百科全书·天文学》第563页，中国大百科全书出版社1980年版。

回归年。阴历又称太阴历，它以月亮的运动为天文依据，采用朔望月作为基本周期。太阳历与月亮的运动无任何关系，而太阴历又与太阳视运动无关^①。在《易经》中记载了太阳历和太阴历的有关情况。根据卢央对《易经》的研究，《上经》《蛊》（下巽上艮）第十八卦卦辞：“元亨。利涉大川，先甲三日，后甲三日。”意思是占得此卦可以举行祭祀大典，有利于涉越大河，但要在甲日的前三日辛日和甲日后的三日丁日。《下经》《巽》（上下卦皆为巽）第五十七卦九五爻辞：“贞吉，悔亡，无不利。无初有终，先庚三日，后庚三日，吉。”意思是筮得此爻，应是所占问者吉，其悔将亡，没有什么不利的。虽然行事开始时有点忙乱无章，但逐渐会心中有数而得到良好的结果。在庚日前之丁日，庚日之后三日癸日，都是吉日。这里记载了古代的一种纪日方法，即干支纪日法。它由最初可能是单用十天干（即甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸）或十二地支（即子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥）纪日，但很快发展为由干和支组成的干支对来纪日。干支纪日至迟由殷商时期就开始了。“在殷商（公元前16世纪到公元前11世纪）甲骨卜辞中，干支纪日的材料很多。一块武乙时期（约公元前13世纪）的牛甲腓上完整地刻画着六十组干支，可能是当时的日历。”^②这种纪日方法，只能反映太阳历的内容，而上述“月几望”实际上是太阴历的纪日方法。《尚书·尧典》记载：“期三百六旬又六日，以闰月定四时，成岁。”即一年有六个花甲周，每个花甲周分为六甲旬，每旬十日，这样共三百六十日，还余六日；所余

参见丁绵孙著：《中国古代天文历法基础知识》，第294—295页，天津古籍出版社1989年版。

^② 以下参见卢央著：《易学与天文学》第21—30页，中国书店2003年版。

席泽宗、薄树人、陈久金撰：《中国古代天文学史》，《中国大百科全书·天文学》第563页，中国大百科全书出版社1980年版。

六日用朔望月处理，实际的朔望月（从月朔到月朔或从月望到月望）为 29 天半多一点，又以每个月 30 日（大月）或 29 日（小月）相间排列，这样一年设置十二个朔望月，十二个朔望月相加是 354 天，比一年 365.25 天相差约 11 日有余，再以加置闰月的办法来解决。于是这种干支纪日法的六个甲子周让位于一年 12 个月的历法安排，使得古代历法具有阴阳合历的特色，既具有根据太阳运动制定的阳历，又有根据月亮运动制定的阴历，两者结合在一起，使历法的功能大大提高，至今仍不失其光辉。

在远古时代，我们的先民仰观于天，应该说是最先注意到的就是太阳和月亮。《周易·系辞上》曰：“县象著明（‘县，古悬字’^①），莫大乎日月”；那时的人们还不能对太阳和月亮的运动规律有一个正确的认识，只是注意到太阳一出来，天空和大地都亮了起来，人们可以耕作和生产，太阳一没月亮升起，可见众多星辰，又是另外一番景象。人们自然对太阳和月亮崇拜并产生了神话。何新说：“中国古代传说中的诸神，如伏羲、炎帝、黄帝等，均起源于太阳神的崇拜，而女娲则源于月亮神的崇拜。从名称上看，伏羲即‘大曦’，皇帝即‘光帝’，其初义都是太阳神的称号。至于炎帝，其初义虽是火神，但后来也被认为是太阳神。^② 在中国古代神话百科全书《山海经》中所载天地开辟后神灵中^③，有两则故事：

“有女子名羲和，方日浴于甘渊。羲和者，帝俊之妻，生十日。（《大荒南经》）”

① 高亨著：《周易大传今注》第 539 页，齐鲁书社 1979 年版。

② 转引自何星亮著：《中国图腾文化》，第 70 页，中国社会科学出版社 1992 年版。

③ 参见刘起舒著：《古史续辨》第 76 页，中国社会科学出版社 1991 年版。

④ 晋·郭璞注：《山海经》第 66 页，京华出版社 2000 年版。

“有女子方浴月。帝俊妻常羲，生月十有二，此始浴之。
(《大荒西经》)”

这两位女神生出日、月，是属于开天辟地的故事了。《山海经》还谈到日月之神的神能，大抵近于宇宙生化的神话。

“钟山之神，名曰烛阴，视为昼，瞑为夜，吹为东，呼为夏，不饮、不食，不息，息为风，身长千里。(《海外北经》)”^②

“西北海之外，……有神，人面蛇身而赤，直目正乘，其瞑乃晦，其视乃明，不食、不寝、不息，风雨是谒。是烛九阴，是谓烛龙。(《大荒北经》)”^③

烛阴即烛龙。这则神话是说烛阴即烛龙张开眼成为白天，闭上眼成为晚上，吹气为冬，呼气为夏，吐气成风^④。这些神话是先民对自然崇拜的歪曲反映，其深层含义又是来自于先民对日、月这两个关乎生产和生活的天体功能的浅显认识。据刘起舒考证，《山海经》成书于战国时期，但是它把“流传到当时的神话全部汇集在书里……神话内容沿自古代传说”^⑤。因此，说这些神话反映早期古代先民对日月现象的认识是没有问题的。到《易经》成书时代，当时的人们在天文学上对日月运动的认识已经提升到比较抽象的水平，因此《易》作者以阴阳来刻画太阳和月亮的天文运动完全成为可能，在历法上

晋·郭璞注：《山海经》第68页，京华出版社2000年版。

② 同上书，第66页。

③ 同上书，第71页。

参见刘起舒著：《古史续辨》，第77页，中国社会科学出版社1991年版。

⑤ 同上书，第18页。

以“阴阳合德”的原则来推类历法去建立一种阴阳合历就不可避免地成为现实。只是在当时还限于天文水平，人们尚不可能对日月运动有精确的测量，所以卢央断定“似乎当时阴阳合历还处于早期状态”。^①但是这种情况到了春秋战国的《易传》时代就大为不同了。

《易传》时代人们对日月的运动有了更为深刻的认识和更为精确的测量。《周易·系辞下》所说的：“日往则月来，月往则日来，日月相推，而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推，而岁成矣。”反映了把日月运动结合在一起构成阴阳合历已经得到充分的理论肯定而成为当时一种坚定不移的理论定势。因此，“一阴一阳之谓道”、“阴阳合德而刚柔有体”的思想，不仅成为社会政治生活、伦理生活等诸方面的准则，而且还是推动天文学发展进步的工具和标准，天文学上阴阳合历的进一步成熟完善和其他方面的更深入的探究便来自于阴阳为标准的推类。

我们以《乾》、《坤》两卦的《彖》、《文言》为例。《乾》卦位列《易经》六十四卦的第一卦，上下卦皆由乾卦组成。乾象征天，因此与天文应有较多联系，《乾》卦的卦爻辞中并没有直接说到天象，但是在它的《彖》、《文言》等篇中却较多涉及天文，其中主要是通过《乾》卦六爻的变化来推类天地四时，以及天地阴阳二气消息盈虚的变化。《乾·彖》曰：“大哉乾元！万物资始，乃统天。云行雨施，品物流行。”品，众庶也^②。“乾元”，当指滋生万物的太阳，因为万物生长靠太阳，太阳是地球上万物生长的初始根本，所以叫“乾元”。太阳具有行云布雨、滋始万物的功能，所以在它的作用之下各类事物流布成行。品物，指众物，各类事物。我们从《乾·彖》中所述关于太阳的功用来看，与上文引《山海经》中有

卢央著：《易学与天文学》，第60页，中国书店2003年版。

汉·许慎撰：《说文解字》第48页下，中华书局1963年版。

关炽阴（炽龙）神话的功用是一致的，即太阳的运动变化是构成四时的根据。《乾·彖》又曰：“大明始终，六位时成，时乘六龙以御天。”所谓“大明”，指的也是太阳。《周易集解》引侯果曰：“大明，日也。”^① 卢央说：“日出日没是谓‘大明始终’。六位从空间而论是指上下四方。天地四方之间，古人也称六合。‘六位时成，应是指天地四时，即太阳在天空的运行而构成四时的变化。”^② “时成六龙以御天”，是借上古有关羲和驾六龙帝车以巡天的神话传说，说明六爻象征六龙和天地四时。卢央进一步指出，所谓“‘大明’也相应地包括了月亮”^③。这从上文引述《山海经》中的炽阴神话可以得到证实。之所以这样，还因为“古人称太阳和月亮为天之两仪。张衡在其《灵宪》中就说：‘天有两仪，以舞道中。’中国古代历法是阴阳合历，其中最主要的一个内容就是定月份，而月亮正是定月份的主要角色。从而定四时与月份的对应，月亮也是不可或缺的参与者。所以《乾凿度》说：‘日月终始万物’。”^④ 《乾·文言》曰：“‘潜龙勿用’ 阳气潜藏；‘见龙在田’ 天下文明；‘终日乾乾’ 与时偕行；‘或跃在渊’ 乾道乃革；‘飞龙在天’ 乃位乎天德；‘亢龙有悔’ 与时偕极 乾元‘用九’ 乃见天则。”《周易集解》引王弼曰：“此一章全说天气以明之也。”^⑤ 孔颖达疏为：“明六爻天气之意。”^⑥ 现代易学专家高亨认为：“《文言》似将一年十二月分配与六爻，每爻占二月。认为：《乾》卦之六个阳爻循位次而上升，乃象天之阳气循时序而上升。而龙之活动则以阳气之上升为转

唐·李鼎祚撰：《周易集解》卷第一，北京中国书店 1984 年版。

② 卢央著：《易学与天文学》第 32 页，中国书店 2003 年版。

③ 同上书，第 33 页。

同上书，第 33—34 页。

唐·李鼎祚撰：《周易集解》卷第一，北京中国书店 1984 年版。

⑥ 唐·孔颖达撰：《周易正义》上册，第 57—58 页，九州出版社 2004 年版。

移，故各爻爻辞又代表天道四时之变化。”^①按照卢央的研究，这一段话是“基于阴阳气升降的观点，将六爻与节气月份，从而也与日月在天空的运行联系起来”^②，“因此《文言》将阳气、爻位、月份三者作出对应……六龙就是阳气的六种状态，将此六种状态与太阳月亮的运行状态作确定的对应就是六龙御天”^③。《坤》卦，上下皆为坤，六爻全阴而为至阴至柔。象征大地与元始、亨通。《坤·彖》曰：“含弘光大，品物咸亨。”说明大地是对太阳光照功能的反映，反映的结果是使各类事物得以成长。《坤·彖》曰：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。”《坤·文言》曰：“坤至柔而动也刚，至静而德方”，“坤道其顺乎，承天而时行”。坤代表大地，大地的性质是随着天的四时变化而变化以滋生万物的，这就是“承天而时行”，也就是“至柔而动也刚”的道理。天动地静，地“至静而德方”，因此“《易传》建立了一种天动地静、天圆地方的宇宙观。天动地静实际上是以地为中心，或者更进一步说是以人为中心，即以观测者为中心的宇宙直观景象。这一基本直观决定了中国古代宇宙观的根本性质及其特征。由此又推演出各种古代的宇宙结构理论……《晋书·天文志》引《周髀》云：‘天圆如张盖，地方如棋局。’《周髀算经》直接就说：‘方属地，圆属天，天圆地方也。’即是对此天动地静宇宙观的直接引用。”^④

上述有关《易传》中对《乾》、《坤》二卦中天文的分析，从逻辑上看，可以得出以下结论：

以乾元纯阳为根据，视太阳及其在天空中运动带来的功用与乾

① 高亨著：《周易大传今注》第68页，齐鲁书社1979年版。

卢央著：《易学与天文学》，第34页，中国书店2003年版。

③ 同上书，第34页。

④ 同上书，第41—42页。

元为同类；又以坤元纯阴为根据，将月亮及其功用与坤元视为同类；再以“一阴一阳之谓道”、“阴阳合德”的原则为根据，推类出建立历法为阴阳合历的思想。

以《乾》卦六爻为根据，视空间与《乾》卦六爻为同类，推类出天地六合、上下四方的天文空间概念。

以《乾》卦六爻的循位次序为根据，视天地阴阳之气的运动与之同类，由此推类天地阴阳气升降的规律；视节气、月份的阴阳消长与之同类，由此推类出节气、月份的变化规律；视日月在空间的运行位置与之同类，推类出日月在空间运行位置的关系规律；由此以《乾》卦六爻循位次序为根据，推类出天地之间阴阳气的变化与节气、月份及日月在空间运行位置的关系的规律。

以《坤》卦纯阴坤元为根据，视大地与坤元为同类，推类出大地反映太阳光照并孕育各类事物成长的结论。

以阴柔顺阳刚的规律为根据，视大地与日月在空间运行的关系与之同类，从而推类出大地的“承天而时行”的性质及“天圆地方”的宇宙观。

总的来说，《易传》中的阴阳思想确实对中国古代天文学产生了重要的影响。在此我不禁又要提到著名古天文学家、易学专家卢央的研究结论：“到了《易传》时代，已经强调了自然现象的周期性，强调历法要符合天象，还要与气候物候相应，从而对设置闰月与节气的相应作了考虑。对天象的观测也不再是天上图景的想象性的描述，而是对全天天象建构了初步但明确的系统，并对天象变化作了过程性的描述，已经形成了中国古代天文学的初步框架。”^①可以说，易学的发展对天文学的发展作出了重要的贡献，在这一巨大

的贡献中，易学中的推类的逻辑方法是非常重要的。

易学推类在天文学上的影响我们还可以举出两个具体事例：一是岁星纪年法的确立；二是十二月辟卦和黄道吉日的计算方法的确立。

岁星纪年法的起源目前尚不清楚，但是《左传》、《国语》中就有：“岁在星纪”、“岁在析木”等大量的记载，说明在春秋战国时期这种纪年法已十分盛行。我国古人观测到木星的运行是每十二年一周天，于是把黄道周围的一周天自西向东分为十二等分，称为十二次，木星每年行经一次，那么以木星所在星次来纪年，称为岁星纪年，因此将木星也称之岁星。古人认为“岁星为阳，右行于天”^②，但是古代的天文学们经过长期观测发现，岁星实际运行一周的时间并不是恰好 12 年，在其实际的运动中也有时快时慢的现象发生，这样就给纪年造成麻烦，于是依据《周易》中“一阴一阳之谓道”的原理又推类了一个虚拟天体的存在，其运动方向与岁星相反，是循十二辰的方向运动，称为“太岁”。“太岁为阴，左行于地”，“它的计量方向和岁星运行的方向相反，即自东向西。由于十

据丁绵孙著《中国古代天文历法基础知识》中讲：古人根据观测昏中星与旦中星的方法，将太阳在天球上的视运动轨迹称之为“黄道”，又把黄道带两侧各延宽八度，共十六度宽称之为黄道带；把黄道带上的恒星自西向东分十二部分名为十二次，各次予以一定名称：星纪、玄枵、诤訾、降娄、大梁、实沈、鹑首、鹑火、鹑尾、寿星、大火、析木；自西向东的方向即日月五星、二十八宿的运动方向；星次，即星所居的躔舍。参见该书第 24—27、203—206 页，天津古籍出版社出版 1989 年版。

清·孙诒让撰《周礼正义·春官宗伯·冯相氏》疏云：“岁星与日同次之月斗所建之辰。”又疏《保章氏》云：“日月所会，总为十二辰之次，七政右转，皆循十二次以行。”意即岁星与日月相同，右躔行于天，循十二次以行。参见《周礼正义·卷五十一》第 8 册，第 2104、2115 页，中华书局 1987 年版。

据王建民撰《十二辰》：“中国古代对周天的一种划分法，大抵是沿天赤道从东向西将周天等分为十二部分，用地平方位中十二支来表示，即子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥。”《中国大百科全书·天文学·中国天文学史》第 318 页，中国大百科全书出版社 1980 年版。

二地支的顺序为当时的人们所熟知，因此，人们又设想有个天体，它的运行速度也是十二年一周天，但是运行方向是循十二辰的方向。这个假想的天体称为太岁。当岁星和太岁的初始位置关系规定后，就可以从任何一年岁星的位置推出太岁所在的辰，因而就能以十二辰的顺序来纪年。^① 因此，岁星纪年法也可以看成是古代易学推类在天文学上影响的应用的例子之一。

《周易》经传自汉代被尊为群经之首，从此对《周易》展开了更为深入和广阔的研究，其在天文学上的影响愈加广泛和深刻。十二月辟卦和黄道吉日选择的确立正是这种大背景下的产物。

十二月辟卦来自“消息卦”，消息卦是将阴阳气的消长、月份气候与卦象爻象对应起来，来自于孟喜、京房的“卦气说”。根据卢央考证，京房易学中的一部分即主要以《易家侯阴阳灾变书》为代表来自于孟喜的传授，而汉易的卦气说又皆为京房所整理，京房虽受《易家侯阴阳灾变书》的极大启发，但“消息卦”这一名称可能为京房最先使用^②。孟喜与京房的卦气说是他们以《易》解历并

陈久金：《岁星纪年》，《中国大百科全书·天文学》第339页，中国大百科全书出版社1980年版。

② 参见卢央著：《京房评传》第90—105、182—185页，南京大学出版社1998年版。另，廖名春先生认为，许慎《说文解字》认为“坤”字是据“土在申位”而成，有了“土位在申”的卦气说，人们才据以创造出“从土从申”的“坤”字。又考证“坤”是一个后起字，不见于甲骨卜辞，也不见于金文，最早出现在战国时期玺印文字中。“坤”字在马王堆帛书中是“𡩁”汉人皆以“𡩁”为坤。这说明至少在战国晚期以前“坤”字已经流行，而“土位在申”的卦气说，自然要更早一个时期。京房八卦卦气的“坤位在申”说即“土位在申”说。由此可知，尽管京房有“坤位在申”的八卦卦气说，而八卦卦气说实非创自京房，而是京房沿用了战国以前的成说。参见廖名春：《坤卦卦名探源——兼论八卦卦气说产生的时代》，《东南学术》2000年第1期。又据梁韦弦先生研究认为，卦气作为一个明确的概念首先是由西汉人提出的，以孟喜京房的卦气说为代表，然孟喜未必传《易家侯阴阳灾变书》。京房卦气说授于其师焦贛延寿，而焦延寿又独得隐士之说。《汉书·儒林传》云：“延寿云尝从孟喜问《易》”，但孟氏与焦氏并没有师生关系，将焦氏与孟氏联系，又将京氏与孟氏联系，是说京氏卦气与田何有渊源关系，乃是说京氏卦气为孔子所传易学之伪托。参见梁韦弦著：《易学考论》第108—132页，黑龙江人民出版社2005年版。

对《太初历》作出解释的尝试，他们试图抛开以数据和推步解释《太初历》的方法，而试图在《易》与历的一般性的关系中找出更为深刻的内在关联，由此引发的思想对当时和后世都产生了深刻的影响。以阴阳消息的变化为主导，将《周易》六十四卦与二十四节气、十二月份对应起来是卦气说的主要内容。卦气学说又包括三个方面的内容：一是方伯卦；二是十二月辟卦；三是杂卦^①。因此，十二月辟卦是孟喜、京房卦气学说中的一种。《周易·系辞上》说：“一阴一阳之谓道”。《系辞下》又说：“阴阳合德而刚柔有体”。这一关于阴阳的根本思想在天文学上的影响是深刻的。上述阴阳合历与岁星纪年都是这一思想的体现。所谓孤阴不生、孤阳不长的思想根深蒂固地存在于古代天文学家的头脑里。因此，他们总是由阴推阳、由阳推阴，建立一种阴阳合德（即阴阳合体）的天文历法体系，这既方便纪年与物候的计算，又符合周易中的这一根本原理。此外，《周易》中有关阴阳还有变化有序、变动不息的原理，这就是《剥·彖传》中讲的“消息盈虚”，《丰·彖传》中讲的“天地盈虚，与时消息”，《系辞下》中讲的“变动不居，周流六虚”。其实《周易》的卦和爻都体现了阴阳变化之理，《周易·说卦传》讲：“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻。”十二月辟卦正是上述这些思想的体现。十二月辟卦也称十二月消息卦。“辟有‘王’和‘主’的意思。”^②关于消息；《史记·历书》上说：“盖皇帝考定星历，建立五行，起消息”；清代李道平引皇侃所注时说道：“乾者阳生为息，坤者阴死为消”，^③卢央说：“‘消息’是一种与历法有关的

^① 参见卢央著：《京房评传》第166—167页，南京大学出版社1998年版。

同上书，第167页。

清·李道平撰 潘雨廷点校：《周易集解纂疏》第14页，中华书局1994年版。

名称和概念……阳息坤谓之息，阴消乾谓之消”。^① 一年之气候，寒暑相易，阴阳盈虚，皆可以与卦爻相对应。《周易·系辞下》说道：“寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推，而岁成焉。”《周易集解》引虞翻曰：“乾为寒，坤为暑。谓阴息阳消，从姤至否，故寒往暑来也。阴拙阳信，从复至泰，故暑往寒来也。”^② 清人李道平疏为：“冬至《复》初九，乾也，故‘为寒’。夏至《姤》初六，坤也，故‘为暑’。”又疏：“阳息于复，至泰反否；阴消于姤，至否返泰。”^③ 《周易集解》又引干保注《乾》六爻时说：“阳在初九，十一月之时，自《复》来也。初九甲子，天正之位，而乾元所始也。阳在九二，十二月之时，自《临》来也。阳在九三，正月之时，自《泰》来也。阳气在四，二月之时，自《大壮》来也。阳在九五，三月之时，自《夬》来也。阳在上九，四月之时也。”^④ 再引干宝注《坤》六爻时说：“阴气在初，五月之时，自《姤》来也。阴气在二，六月之时，自《遁》来也。阴气在三，七月之时，自《否》来也。阴气在四，八月之时，自《观》来也。阴气在五，九月之时，自《剥》来也。阴在上六，十月之时也。”^⑤ 这样就将十二月份、节气以及每月阴阳气的消长与卦象爻象作出对应，建立了十二月辟卦。即：《复》（䷗），一阳息，冬至所在之月，建子之月，十一月卦；《临》（䷒），二阳息，大寒所在之月，建丑之月，十二月卦；《泰》（䷊），三阳息，雨水所在之月，建寅之月，正月卦；《大壮》（䷡），四阳息，春分所在之月，建卯之月，二月卦；《夬》（䷪），五阳息，

卢央著：《京房评传》，第185页，南京大学出版社1998年版。

② 唐·李鼎祚撰：《周易集解》卷第十五，中国书店1984年版。

清·李道平撰，潘雨廷点校：《周易集解纂疏》，第637页，中华书局1994年版。

唐·李鼎祚撰：《周易集解》卷第一，中国书店1984年版。

唐·李鼎祚撰：《周易集解》卷第二，中国书店1984年版。

谷雨所在之月，建辰之月，三月卦；《乾》（䷀），六阳息，小满所在之月，建巳之月，四月卦；《姤》（䷫），一阴消，夏至所在之月，建午之月，五月卦；《遁》（䷗），二阴消，大暑所在之月，建未之月，六月卦；《否》（䷋），三阴消，处暑所在之月，建申之月，七月卦；《观》（䷓），四阴消，秋分所在之月，建酉之月，八月卦；《剥》（䷖），五阴消，霜降所在之月，建戌之月，九月卦；《坤》（䷁），六阴消，小雪所在之月，建亥之月，十月卦；其中由“复”至“乾”为“阳盈”，为“息卦”；由“姤”至“坤”为“阴虚”，为“消卦”。可以看出，十二月辟卦的逻辑本质，就是以《周易》中阴阳学说为根据，推类出了历法中气候变化的周期性规律。关于这点，卢央有一段说明：易学阴阳变化的规律表明“万事万物变化的情况是可以相互模拟的，即一种事物的变化或一种变化的事物，可以用另外一种变化或另一种事物来类比”^①。这正是指明了易学推类与天文学关系。

我们再来谈谈有关黄道吉日计算方法的确立情况。黄道吉日计算的前提就是要确定北斗星的所在位置，北斗星是天上除日月以外最明亮的星组之一。我们的先人在很早以前就发现了它与气候变化之间的关系。《史记·天官书》记载：“斗为帝车，运于中央，临制四乡。分阴阳，建四时，均五行，移节度，定诸纪，皆系于斗。”可见北斗在天文学上处于很重要的位置。一般来讲，由于北斗星很明亮，确定它的位置并不困难。但是古人发现北斗星在天上的运行并不是均匀的，于是为了计算上的方便，古人便根据《周易》中“一阴一阳之谓道”、“阴阳合德而刚柔有体”的阴阳思想虚拟推类设计了一个天体的存在。古人把可见的北斗看成是阳北斗，那么那

个虚拟的北斗就被称为阴北斗，《淮南子》中也称“太阴”。阴北斗与阳北斗一样，只是运行方向正相反。《淮南子·天文训》曰：“北斗之神有雌雄，十一月始建于子，月從一辰，雄左行，雌右行，五月合午谋刑，十一月合子谋德。”^①《淮南鸿烈集解》引王念孙注：“從当为徙字之误也。”^②太阴所在之日为“厌日”；“厌日不可以举百事”^③，厌日之对为“翌日”，以翌日加建就形成了选择黄道吉日和确定黑道凶日的方法。可见黄道选日法的根本是“太阴”的确定，而确定“太阴”及其所躔度数的原则却是来自于易学的推类方法。

在本章即将结束之际，我们再来分析一下《汉书·律历志》中有关与易学推类相关的律历理论。《汉书·律历志》曰：

“《虞书》曰‘乃同律度量衡’，所以齐远近，立民信也。自伏羲画八卦，由数起，至黄帝、尧、舜而大备。”

“数者，一、十、百、千、万也……本起于黄种之数，始于一而三之，三三积之，历十二辰之数，十有七万七千一百四十七，而五数备矣……其数以《易》大衍之数五十，其用四十九，成阳六爻，得周流六虚之象也。”

“声者，宫、商、角、徵、羽也。所以作乐者，谐八音，荡涤人之邪意，全其正性，移风易俗也……五声和，八音谐，而乐成。商之为言章也，物成熟可章度也……宫，中也，居中央、畅四方，唱始施生，为四声纲也……协之五行……五常为仁，五事为貌……唱和有象，故言君臣位事之体也。”

① 刘文典撰：《淮南鸿烈集解》上册，第124页，中华书局1989年版。

② 同上书，第124页。

③ 同上书，第125页。

“五声之本，生于黄种之律。九寸为宫，或损或益，以定商、角、徵、羽。生于黄种之律……九六相生，阴阳之应也。律十有二，阳六为律，阴六为吕。律以统气类物……”

“天之中数五，五为声，声上宫，五声莫大焉。地之中数六，六为律，律有形有色，色上黄，五色莫盛焉……以黄色名元气律者，著宫声也。宫以九唱六，变动不居，周流六虚。始于子，在十一月。大吕：吕，旅也，言阴大，旅助黄钟宣气而牙物也……位于午，在五月。林钟：林，君也，言阴气受任，助蕤宾（蕤，继也；宾，导也）君主种物使长大榦（茂）盛也。位于未，在六月。夷则：则，法也，言阳气正法度，而使阴气夷当伤之物也……”

“三统者，天施，地化，人事之纪也。十一月，‘乾’之初九，阳气伏于地下，始著为一，万物萌动，钟于太阴，故黄种为天统，律长九寸……《易》曰‘立天之道，曰阴与阳。’六月，坤之初六，阴气受任于太阳……故林钟为地统，律长六寸……令刚柔有体也。‘立地之道，曰柔与刚’。‘乾知太始，坤作成物。’正月，‘乾’之九三……人奉而成之，仁以养之，义以行之……故太族为人统，律长八寸，象八卦，宓戏氏之所以顺天地，通神明，类万物之情也……此三律之谓矣，是为三统。”

“《易》曰：‘参天两地而倚数’。天之数始于一，终于二十有五……故八八六十四。其义极天地之变，以天地五位之合终于十者乘之，为六百四十分，以应六十四卦……”

“天之中数五，地之中数六，而二者为合。六为虚，五为声，周流于六虚。虚者，爻律夫阴阳，登降运行，列为十二，而律吕和矣……行于十二辰，始动于子……此阴阳合德，气钟

于子，化生万物者也。^①

在上述有关律历的论述中，涉及律与历的关系。什么是律呢？《国语·周语下》记载周“景王问钟律于伶州鸠”，伶州鸠曰：

“昔武王伐纣，岁在鹑火，月在天驷，日在析木之津，辰在斗柄，星在天鼇。星与日辰之位，皆在北维……凡人神以数合之，以声昭之。数合声和，然后可同也。故以七同其数，而以律和其声，于是乎有七律。”

这是一篇有关七律的较早的记载。从中可以看出，律的制定，固然与声相关，但还包括了数和天象的资料，也就是说涉及天文的内容。卢央说：“伶州鸠似乎说七律的产生是来自一组天象”^②；“音律在古代就不是单纯的音乐学的内容。它与时令节气，与天象，与社会与国家均有关系。”^③因此，在古代的史籍中往往是把“律”与“历”联系起来并编排在一起的。

上面所引《汉书·律历志》中首先谈到律历的起源从伏羲画卦开始，这当然不必深究，但是说“由数起，至黄帝、尧、舜而大备”确是有根据的。据《尚书·虞书·舜典》记载，舜帝“望秩于山川，肆觐东后，协时月正日，同律度量衡”^④。这说明律历起源的很早并作为国家标准的重要作用。所以《史记·律书》开篇便说：

据赵一生点校，汉·班固撰：《汉书》，第383—385页，浙江古籍出版社2000年版。

卢央著：《京房评传》，第352页，南京大学出版社1998年版。

③ 同上书，第353页。

④ 刘起舒点校：《尚书》，见吴树平等点校《十三经》上册，第99页，北京燕山出版社1991年版。

“王者制事立法，物度轨则，壹禀于六律，六律为万事根本焉。”

可见律历制定的标准与好坏对一个国家来讲是多么重要。而这又是为什么呢？《史记·律书》说道：

“律历，天所以通五行八正之气，天所以成熟万物也。”

这就是说，律历是研究天文节气规律的，而且这种研究的成果又是直接关系到农时生产、百姓与国家生活，所以是非常重要的。既然如此重要，那如何来制定它的标准，或者说是按一个什么样的标准和方法来推算就成为至关重要的了。从上述《律历志》中可以看出，古代律历的推算与《易》之间存在着紧密地联系。所谓“黄钟”之数的推算要符合易数的标准和方法，即要符合“大衍之数”的标准，这样才能“历十二辰之数”，要符合《易》中的“周流六虚”的原则，才能符合一年月份与节气基本固定往来的客观事实。

“律”与阴阳、五行相关，因此在制定“律”时要参照阴阳、五行，即所谓“九六相生，阴阳之应也”，“协之五行”，“五声和，八音谐”。将阴阳、五行与律历联系在一起，也就将阴阳、五行所代表的类中的政治因素与律历归为同类了，既然是同类，那么根据中国逻辑史中特有的原则，就可以同类相推即进行推类了，所以就推类出律历是“言君臣位事之体也”。根据《周易》中“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚”的原则，《律历志》还为“三统”之说找到了根据，并把律吕的变化全部纳入八卦及其诸爻的变化之中，这种由天及人的推类方法，为西汉乃至整个中国古代社会的王权统治找到了一个合理的解释。当然，易学逻辑作为一种指导古代

科学的方法，确实又为律历的合理制定指明了方法。上述引文中有关易学天地之数、八卦六爻循序变动、干支序对中有规律的阴阳变化的技术方法以及“《易》中阴阳合德”的原则都为律历的科学化、合理化制定提供了方法和理论上的支持。清代王夫之在所著《周易外传》卷五中说道：“律历本于《易》之变通……故《易》可以推律历，律历不可以尽《易》。”这确实是真实地反映了律历与易学之间的真实关系。

结 束 语

现在就《引言》和正文中提出和涉及的问题进行讨论权当结束。

第一，我确定了易学逻辑是中国古代逻辑的不可忽视的重要内容，并直接将本书定名为《易学逻辑研究》。

第二，我把易学逻辑的主导推理类型确定为推类，而且确定这种推类在中国古代逻辑中是抽象的和形式的。推类是中国古代逻辑的一种重要的推理类型，在名学与辩学中都有很好的体现。汪奠基、沈有鼎、温公颐、刘培育、董志铁、崔清田、周山等诸位前辈和老师们在这方面的研究心得与成果，增加了我将易学逻辑的主导推理类型确定为推类的勇气和信心。我认为，易学逻辑中的一些基本概念，诸如阴阳、五行、八卦、干支等都是类的概念，它们也都是类概念的代表符号。作为类概念的上述符号，在易学逻辑的推类中是类形式的、比较抽象的，在具体推理过程中的歧义性是比较少的，语义赋值只是在最后可以进行的，但是如果从纯形式逻辑的角度来考虑，也就是说只是考察易学逻辑推类的形式的话，同样也可以不赋值。因此，如“木克土”，这样一个推类形式是较抽象的，

它在易学推理的任何一个具体的推类过程中都不包含过多的含义，只是按照“相克”的推理规则来推，而且易学逻辑中的其他推理形式也是这样，只是当我们把它运用于解决具体的问题时才需要给予具体的赋值。这样说并非把易学逻辑看成是西方 19 世纪以后发展出来的形式逻辑，因为：首先，易学逻辑本身并没有特别的关于形式化的过多地说明。其次，上述这些类概念只是一类事物集合的抽象和代表符号，因此这些概念虽然是抽象的，但又是有限度的抽象而并非完全形式化的抽象。也就是说这些符号与它所代表的类集合之间有着一种不可分割的内涵联系，至多算是一种有序的对对应关系，而并非任意的映射关系。因此，当我们将上述推理形式“木克土”中的“木”或“土”，以代表任意内涵的变元“A’或“B’，这样的符号作代换时，就会发现这个推理形式已失去了原来的意义而变得什么也不是了，易学逻辑的大厦也就摇摇欲坠了。所以，易学逻辑的推理虽有形式化的特征，但并不是彻底的，至多只能是半形式化的，或者说是类形式的（所谓类形式，根本是指易学逻辑的推理是类推理，同时兼有“类似”形式化的含义），它需要有自然语言的支持才行，这一特点有些类似于形式化之前的西方数学。所有的易学推理的形式都是这样的。再次，易学逻辑推理是类推理。易学逻辑的符号是类符号，用这种符号构成的推理是类推理。如上面“木克土”的推理，是指所有属于木类的事物对于所有属于土类的事物的一种克制关系，而不是任意类之间的克制关系。因此，半形式化的“木克土”也是有限定原则的，是不能任意赋值和代换的。所以，我们说易学逻辑的推理说到底还是类推理。

第三，易学逻辑是汉字逻辑。上述“第二”中存在的问题也正是易学逻辑的突出特点。作为并非完全形式化的推理，易学逻辑的所有符号都是以汉字表达的。汉字作为自然语言虽然是有歧义的，

但是它在一定的范围内和一定的条件下也是相当抽象的。在易学逻辑的推理中，所有的符号都是它代表的类的集合的极度抽象，而不具有类中任何一个原子的特殊意义。例如，木是代表木类集合的事物的高度抽象，木可以代表树及所有木类的植物包括正在生长的和已经砍伐下来的并用作其他任意事物的材料和组成部分的事物；可以代表肝脏及与肝脏相表里的胆腑、肝经及胆经这两个经上的所有穴位；在天上可以代表岁星及岁星那个区域的所有星；可以代表东方，包括所有地上的东方和空中的东方以及由空中的东方无限延伸的星空（诸如二十八宿中的东方七星）；可以代表所有具有三数、八数性质的事物……在这类的集合中，一边是有限的，另一边却是无限的。易学的推理就是在这样的不同集合之间的推导过程。易学的逻辑是半形式化的或类形式化的，是以汉字表述的兼具中国特色的逻辑，虽然它是类形式的但与中国古代其他的逻辑比较起来，它的系统性、形式性、无矛盾性、自我满足的完全性程度也是相当高的。因此，它在中国古代逻辑中具有显著的特点，可以称得上是汉字逻辑。

第四，易学的逻辑系统及其解决方案。正是基于上述“第二”、“第三”，我采用公理化的方法构造了易学的形式逻辑系统。易学逻辑的本来面目并非特别具有公理化的特征和形式化的特征，它真实地作为自然系统的情况也是挺多的。但无论如何它却是有系统的，虽然这个系统并非现代逻辑意义上的系统。诚如本书《引言》所述，我进行易学逻辑的研究是在“历史的分析与文化的诠释”、关注逻辑研究中的“特殊性与共同性”的逻辑观的指导之下进行的。我对易学逻辑的工作方法是与西方逻辑作比较的研究而非比附的研究。因此，构造系统的目的之一就是对易学逻辑的古代系统进行现代的转变而突出它的逻辑特征，从而使得它可以和西方逻辑作一番

比较；目的之二就是在现代转换后可以突出易学逻辑在原始状态下不易发现的特殊性质，例如易学逻辑作为中国古代自然科学方法论的性质而与具体自然科学之间形成的母系统和子系统的逻辑关系的重要性质，这个性质使得易学逻辑真的可以作为方法论而具有对古代自然科学、包括人文科学的指导作用，从而逻辑的证明而非叙述的证明中国古代文化是一个统一的整体文化，其中各学科之间都有内在的、可以用逻辑表述出来的联系。

在本书中，易学逻辑系统的尝试性的解决方案有：

1. 解决系统内部公理过多的问题。我在建立系统时基本上是以《四库全书·子部数术类·钦定协纪辨方书·本原》、《四库全书·子部数术类·御定星历考原》为蓝本的。这两个本子将自古以来易学的基本初始概念全部收入其中，是有一定权威性的。但是我在最初完成博士论文时，构造易学逻辑母系统确定了 25 条公理，构造易学逻辑子系统——五运六气系统确定了 35 条公理，这显然是多了。此次借论文修改、完善并出版之际，对母系统和子系统进行了认真精细的修改，将原有母系统的 25 条公理紧缩至 10 条，将原有子系统的 35 条公理紧缩至 12 条。易学逻辑系统的尝试性解决方案是将汉字去掉，代以更为抽象的字母。为避免系统的矛盾和歧义性，可以设与系统对应的集合，这个集合必须是分层的，同时是与计算步骤紧密对应的，这样可以使系统的形式化程度得到提升。如将“木克土”中的汉字去掉，换成“ $A \rightarrow B$ ”。这样的形式要比原有的形式抽象得多。只要我们预先规定的了逻辑计算步骤与每一步所带入集合之间的一一对应关系，就可以消除系统的歧义性，使系统在一致性的原则下能够有效地变换形式。

2. 检验系统的有效性的方法可以用“阴阳五行赋值法”和“阴阳合德而刚柔有体法”。这两种方法与本书“下篇易学推类对古

天文的影响”中所引用的《汉书·律历志》的方法是一致的，实际上古人也是用这种方法构造和检验系统的，只不过不是形式化的而已。如果这方法是行得通的话，那么易学逻辑推类系统就具备了形式化的机械算法的性质。其意义是不言而喻的。

第五，本书在上篇中用了不少的笔墨来回顾近现代中国逻辑发展的思维进程。中国逻辑史的近现代研究如果从严复算起，至今已有一百多年的历史了，积累了大量劳动成果。本书限于篇幅及文章主旨，没有回顾一百多年来中国逻辑的研究的所有方面，只是涉及与本书论述相关的逻辑研究成果。主要是简单回顾了近现代以来伴随着“西学东渐”而逐渐兴起的逻辑研究的理论思路，简单分析了中西比较逻辑研究中的“西化”观与“民族”观，回顾了建国以后有关中国逻辑史研究的对象、范围、方法的讨论等，特别是注重回顾了“类”及“推类”的研究历程和有关易学逻辑的研究成果，以及回顾了“历史的分析”、“文化的诠释”、“逻辑研究的特殊性与共同性”的逻辑观的形成。通过这种回顾，一方面对于顺理成章地引出本书的主题是有帮助的；另一方面是要尊重和吸收前人的研究成果。对此，我的老师崔清田先生在2004年11月4日从加拿大给我的电子邮件中特别指出：“我们是在前人肩膀上站立的，所一定要尊重先贤和师辈。尊重不是拍马屁，而是客观评价。”“奠基之功不可没。”

第六，本书在上篇的后一部分和上中篇的第一部分中分析了易学逻辑的主导推理类型及相关逻辑理论，指出易学逻辑的主导推理类型是推类，而且几乎所有《易》的推理也都表现为推类。因此，本书自始至终地贯穿对易学推类的逻辑分析。分析了易学逻辑的逻辑理论，指出易学推类逻辑是由“取类”构建了初始符号，在此基础上建立的推类的原则和理论；分析得出易学的推类包括“阴阳推

类”、“五行推类”、“干支推类”、“八卦推类”等几种主要的形式，并对每一个主要推类形式下的具体推类形式也相应地作出分析。通过这些分析展示了易学逻辑从推类形式到推理理论的完整形态，并指出了易学逻辑在中国古代逻辑发展史上占有不可忽视的重要地位。

第七，本书探讨了逻辑对文化的影响。逻辑与文化是互动的，这是世界上每一个民族思维发展史上必然出现的事情。从文化对逻辑的影响来看，易学逻辑是中国文化系统下的思维方式的表述。易学逻辑体现了中国人的固有的思维方式，并且以汉字符号的形式将这种思维成果凝固下来、固定下来。易学逻辑符号本身在古代就是抽象的，要比用一般汉字表述的思想抽象得多，这也是它自古以来难于理解的原因。易学逻辑符号不仅是抽象的，而且在中国古代各门知识中，是惟一用符号来表达思想的，而且它的符号是有类的集合限度的，不是任意扩展的。中国古代的文化和语言所创造的最简练、最简约、最概括和最抽象的符号全部在易学逻辑之中。但是，由于中国语言与文化的特点，没有出现可以作为可任意代换的变元字母符号，这也是中国古代逻辑局限性的一面。这部分重点分析了易学逻辑对传统文化中人文科学、自然科学的方法的影响。具体来说就是：分析易学推类与名辩学的关系；通过对《周易》上下经共六十四卦的完整的分析，说明易学推类与中国古代伦理思想与政治思想的关系；通过对“医易学”体系的完整分析，指出了易学推类逻辑在方法上对传统医学的重要影响；通过对古代历法建立原则和天文学上的某些推算方法的分析，阐明了易学推类对古代天文学的深刻影响。这些分析，指明了易学逻辑的推类方法确实是作为逻辑工具和方法对古代各门学科的思想形成与发展、体系的建立与进步所产生的重要影响。

主要参考文献

1. 《周易》

说明：《周易》包括“古经”（即文中所指《易经》）与《易传》两部分，是研究易学逻辑的基本文本。古人有关《周易》的著述很多，我们的研究以善本为基准，以《四库全书·经部·易类》中的版本为准。近现代著作以商秉和、黄寿祺、朱伯崑、刘大钧等人的校订注释本为准。

2. 《四库全书·子部·术数类·钦定协记辩方书》 文渊阁本。

3. 《四库全书·子部·术数类·御定星历考原》 文渊阁本。

4. 《国语》

取自薛安勤、王连生注译：《国语译注》 吉林文史出版社 1991 年版。

5. 《黄帝内经》

以《四库全书》为蓝本，参照人民卫生出版社于 1982 年 2 月出版的《黄帝内经素问校释》上下册。

6. 西汉·司马迁撰：《史记》 中州古籍出版社 1996 年版。

7. 汉·班固著，赵一生点校：《汉书》，浙江古籍出版社 2000

年版。

8. 晋·郭璞注：《山海经》京华出版社 2000 年版。

9. 吴树平等点校：《十三经》（全文标点本）上、下册，北京燕山出版社 1991 年版。

10. 《诸子集成》1—8 册，上海书店出版社 1986 年版。

11. 吕不韦编撰，汉·高秀注，清·毕沅校：《吕氏春秋》上海古籍出版社 1996 年版。

12. 清·苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》，《春秋繁露》（新编诸子集成第一辑）中华书局 1992 年版。

13. 汉·京房著，卢央点校：《京氏易传》，载于卢央著：《京氏易传解读》下册，九州出版社 2004 年版。

14. 汉·刘安编撰：《淮南子》，取自刘文典撰：《淮南鸿列集解》（新编诸子集成第一辑）中华书局 1989 年版。

15. 唐·李鼎祚撰：《周易集解》中国书店 1984 年版。

16. 晋·韩康伯、魏·王弼注，唐·孔英达疏，余培德点校：《周易正义》上下册九州出版社 2004 年版。

17. 明·张介宾编著：《类经》上下册，人民卫生出版社 1965 年版。

18. 明·张介宾（景岳）著：《类经图翼》，人民卫生出版社 1965 年版。

19. 郑灿校定：《易经来注图解》巴蜀出版社 1989 年版。

20. 清·李道平撰，番雨廷点校：《周易集解纂疏》，中华书局 1994 年版。

21. 清·焦循撰，李一忻点校：《易学三书》，九州出版社 2003 年版。

22. 清·宋书升著，张雪庵点校：《周易要义》，齐鲁书社 1988

年版。

23. 宋·朱熹注：《周易本义》 上海古籍出版社 1987 年版。

24. 清·江慎修著，孙国重点校：《河洛精蕴》，学苑出版社 1989 年版。

25. 尚秉和著：《周易尚氏学》 中华书局 1980 年版。

26. 尚秉和著，刘光本撰：《周易古筮考通解》，山西古籍出版社 1994 年版。

27. 高亨撰：《周易古经通说》 中华书局 1958 年版。

28. 高亨撰：《周易大传今注》 齐鲁书社 1979 年版。

29. 黄寿祺著：《群经要略》 华东师范大学出版社 2000 年版。

30. 黄寿祺著，张善文点校：《易学群书评议》，北京师范大学出版社 1988 年版。

31. 黄寿祺、张善文撰：《周易译注》，上海古籍出版社 1989 年版。

32. 朱伯昆著：《易学哲学史》 1—4 卷，华夏出版社 1995 年版。

33. 李学勤著：《周易经传溯源》 长春出版社 1992 年版。

34. 冯时著：《中国天文考古学》，社会科学文献出版社 2001 年版。

35. 卢央著：《京房评传》 南京大学出版社 1998 年版。

36. 张善文编著：《周易辞典》 上海古籍出版社 1992 年版。

37. 张善文著：《历代易家与易学要籍》，福建人民出版社 1998 年版。

38. 刘大钧著：《周易概论》 齐鲁书社 1988 年版。

39. 刘大钧著：《纳甲筮法》 齐鲁书社 1995 年版。

40. 刘大钧著：《今、帛、竹书〈周易〉综考》，上海古籍出版

社 2005 年版。

41. 邓球柏著：《白话帛书周易》 岳麓书社 1995 年版。

42. 黄正建著：《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》，学苑出版社 2001 年版。

43. 刘玉建著：《两汉象数易学研究》上下册，广西教育出版社 1996 年版。

44. 林中军著：《易维导读》 齐鲁出版社 2002 年版。

45. 雾灵叟编著：《易经探微——六十四卦经解读》，气象出版社 1989 年版。

46. 后蜀·彭晓等撰：《周易参同契古注集成》，上海古籍出版社 1990 年版。

47. 《中国大百科全书·哲学》一、二卷；《中国大百科全书·体育》；《中国大百科全书·天文》；1987 年、1982 年、1980 年版。

48. 《胡适学术文集·中国哲学史》全二册，中华书局 1991 年版。

49. 吕思勉著：《先秦学术概论》 中国大百科全书出版社 1985 年版。

50. 郭沫若著：《十批判书》 东方出版社 1996 年版。

51. 郭沫若著：《奴隶制时代》 人民出版社出版 1973 年版。

52. 谭戒甫撰：《墨子发微》 中华书局 1964 年版。

53. 张岱年著：《中国哲学史大纲》 中国社会科学出版社 1982 年版。

54. 张岱年著：《中国哲学史方法论发凡》，中华书局 2003 年版。

55. 张岱年、成中英著：《中国思维偏向》，中国社会科学出版社 1991 年版。

56. 郭湛波著：《近五十年中国学术史》，山东人民出版社 1997 年版。
57. 刘起舒著：《古史续辨》 中国社会科学出版社 1991 年版。
58. 萧蓬父著：《中国哲学史史料源流举要》，武汉大学出版社 1998 年版。
59. 张立文著：《中国哲学范畴发展史》（天道篇），中国人民大学出版社 1988 年版。
60. 卢央著：《易学与天文学》 中国书店 2003 年版。
61. 丁铎孙著：《中国古代天文历法知识》，天津古籍出版社 1989 年版。
62. 刘洪涛著：《古代历法计算法》，南开大学出版社 2003 年版。
63. 任俊华著：《易学与儒学》 中国书店 2003 年版。
64. 沈善洪、王凤贤著：《中国伦理学说史》上卷，浙江人民出版社 1985 年版。
65. 王中江、安继民著：《金岳霖学术思想评传》，北京图书馆出版社 1998 年版。
66. 张汝伦著：《现代中国思想研究》，上海人民出版社 2001 年版。
67. 刘文英主编：《中国哲学史》上下册 南开大学出版社 2002 年版。
68. 夏商周断代工程专家组：《夏商周断代工程 1996 年——2000 年阶段成果报告》（简本），世界图书出版公司北京公司 2000 年版。
69. 李零著：《中国方术考》（修订本）东方出版社 2001 年版。
70. 李零著：《中国方术续考》 东方出版社 2000 年版。

71. 胡伟希著：《观念的选择——20 世纪中国哲学与思想透析》 云南人民出版社 2002 年版。

72. 冯俊等著：《后现代主义哲学讲演录》，商务印书馆 2003 年版。

73. 周桂钿著：《秦汉思想史》 河北人民出版社 2001 年版。

74. 周昌忠著：《中国传统文化的现代化转型》，上海三书店 2002 年版。

75. 李笑野著：《先秦文学与文化研究》，上海财经大学出版社 2000 年版。

76. 克柔编：《张东荪学术文化随笔》，2000 年版。

77. 张东荪著：《思想与社会》，辽宁教育出版社 1998 年版。

78. 张东荪著：《科学与社会》 商务印书馆 1999 年版。

79. 苗力田主编：《亚里士多德全集》第一卷，中国人民大学出版社 1990 年版。

80. 严复译著：《天演论》 华夏出版社 2002 年版。

81. 严复译：《穆勒名学》 商务印书馆 1981 年版。

82. 汪奠基著：《中国逻辑思想史》，上海人民出版社 1979 年版。

83. 温公颐著：《先秦逻辑史》，上海人民出版社 1983 年版。

84. 温公颐著：《温公颐文集》，山西高校联合出版社 1996 年版。

85. 《中国逻辑思想论文选（1949——1979）》，生活、读书、新知三联书店 1981 年版。

86. 《中国逻辑史研究 中国逻辑史第一次学术讨论会文集》，中国社会科学出版社 1982 年版。

87. 周云之、刘培育著：《先秦逻辑史》，中国社会科学出版社

1984 年版。

88. 刘培育主编：《中国古代哲学精华》，甘肃人民出版社 1992 年版。

89. 董志铁著：《名辩艺术与思维逻辑》，中国广播电视出版社 1998 年版。

90. 周山著：《中国逻辑史稿》，辽宁教育出版社 1988 年版。

91. 周文英著：《周文英学术著作自选集》，人民出版社 2002 年版。

92. 温公颐、崔清田主编：《中国逻辑史教程》（修订本），南开大学出版社 2001 年版。

93. 沈有鼎著：《墨经的逻辑学》，中国社会科学出版社 1982 年版。

94. 中国逻辑史研究会资料编选组：《中国逻辑史资料选》先秦卷，甘肃人民出版社 1985 年版。

95. 中国逻辑史研究会资料编选组：《中国逻辑史资料选》汉至明卷，甘肃人民出版社 1985 年版。

96. 崔清田著：《显学重光》，辽宁教育出版社 1997 年版。

97. 崔清田主编：《名学与辩学》，山西教育出版社 1997 年版。

98. （美）陈汉生著，周云之、张清宇、崔清田等译：《中国古代的语言和逻辑》，社会科学文献出版社 1998 年版。

99. 周山著：《易经新论》，辽宁教育出版社 1991 年版。

100. 李廉著：《周易的思维与逻辑》，安徽人民出版社 1994 年版。

101. 金岳霖著：《逻辑》，生活、读书、新知三联书店 1961 年版。

102. 王宪钧著：《数理逻辑引论》，北京大学出版社 1982 年版。

103. 王浩著：《数理逻辑通俗讲话》 科学出版社 1981 年版。
104. 胡世华、陆仲万著：《数理逻辑基础》，科学出版社 1981 年版。
105. 莫绍揆著：《数理逻辑初步》 上海人民出版社 1981 年版。
106. 希尔伯特·阿克曼著，莫绍揆译：《数理逻辑基础》，科学出版社 1958 年版。
107. 张家龙著：《公里、元数学与哲学》 上海人民出版社 1983 年版。
108. 汉密尔顿著，朱水林译：《数理逻辑》，华东师范大学出版社 1986 年版。
109. 崔清田主编、潘道江副主编：《今日逻辑科学》，天津教育出版社 1990 年版。
110. 李娜著：《现代逻辑的方法》 河南大学出版社 1997 年版。
111. 王雨田主编：《现代逻辑科学导引》上册，中国人民大学出版社 1987 年版。
112. (英)威廉·涅尔、玛莎·涅尔著，张家龙、洪汉鼎译：《逻辑学的发展》 商务印书馆 1985 年版。
113. 山东中医学院、河北医学院校释：《黄帝内经素问校释》上下册，人民卫生出版社 1982 年版。
114. 河北医学院校释：《灵枢经校释》上下册，人民卫生出版社 1982 年版。
115. 方药中、许家松著：《黄帝内经素问运气七篇讲解》，人民卫生出版社 1984 年版。
116. 权依经、李民听著：《五运六气详解与运用》，甘肃科学技术出版社 1987 年版。
117. 任应秋著：《运气学说》(增订版) 上海科学技术出版社

1982 年版。

118. 王立早著：《子午流注传真》，江西人民出版社 1983 年版。

119. 郑魁山编著：《子午流注与灵龟八法》（修订本），甘肃科学技术出版社 1988 年版。

120. 刘长林著：《内经的哲学和中医学的方法》，科学出版社 1982 年版。

121. 王琦、王树芬、周铭心、阎艳丽著：《运气学说的研究与考察》，知识出版社 1989 年版。

122. 萧汉明著：《易学与中国传统医学》，中国书店 2003 年版。

123. 张其成著：《易学与中医》，中国书店 1999 年版。

后 记

《易学逻辑研究》原是我的博士论文，2004年12月通过答辩后，又进行修改完善而成。

本书修改受益于论文答辩委员会和诸位外审专家，答辩委员会专家是中国社会科学院刘培育教授、南京大学卢央教授、北京师范大学董志铁教授、南开大学李娜教授和张斌峰教授，外审专家除上述以外，有上海社会科学院周山教授、南京大学张建军教授、东北师范大学赵继伦教授。

上述诸位专家在博士论文的选题、资料的选取、方法与工具的运用、推理是否令人信服、内容涉及广博与否等方面给予了充分积极肯定外，也提出一些宝贵意见，这些意见较多集中在易学系统的构造与公理的多寡问题上。有鉴于此，我对原论文的易学逻辑母系统26条公理和子系统35条公理，进行认真爬疏分析，将母系统公理缩至10个，将子系统公理缩至12个，同时增加母系统定理13个，增加子系统定理15个，共计增加定理28个，都是按照预设的易学逻辑推理规则变形推出的。这个工作量是不小的，几乎是原有工作量的一半以上。除此以外的主要工作，就是添入了新近三十余

年来出土文献的最新成果，增加了论证的力度。

本书是我十余年来研究的心得。早在 1988 年就读于南开大学逻辑学研究生班时，由于在所开设课程及诸多中国逻辑史专家们的研究中不见“易学”，遂对自汉代始被尊为“六经之首”的《周易》及其衍生出来易学这一中国古代文化大流脉中是否存在逻辑，以及如果存在逻辑的话又是怎样的一种逻辑，它与中国古代文化是怎样的关系等一系列问题产生浓厚兴趣。于是，我在 1990 年申请南开大学逻辑学硕士学位时所递交的论文题目就是“中华易学逻辑之形式系统研究”，答辩顺利通过。之后，又受方克立老师的鼓励，以该题目申请“八五”国家社科青年基金，不想竟然中标。

此后数年时间由于各种原因，中断了这方面的研究。在导师崔清田教授的不断鼓励下，我于 2000 年考取了他的博士生。崔清田老师以中国逻辑史研究的数十年功力，提出其“历史的分析与文化的诠释”“关注逻辑研究的共同性与特殊性”“求同与求异”的逻辑观，力求在中国古代文化的大背景下求得中国逻辑之特殊性与共同性。他的逻辑研究观使我打开了研究思路。崔清田老师鼓励我继续作易学逻辑的研究，于是自 2000 年开始，取逻辑与文化交叉视角，对《周易》及易学中的逻辑理论和思想及其对传统文化的影响和互动关系进行研究，同时运用公理方法，构造基于五运六气理论的易学逻辑系统。因此，本书的出版凝结了导师的劳动和付出。

易学逻辑的研究在我国仅仅是开始，因此本书中不可避免地存在某些缺失和遗憾。如易学逻辑对中国传统文化的影响，书中虽然涉及先秦名辩学、伦理与政治思想、古代医学、古代天文学等几个方面，但是对中国古代文化的更广博方面，如古代音律、文学、地理学、建筑学、军事学等方面则少有或几乎没有涉及。本人虽然在这几方面有些资料准备，但是限于篇幅和研究能力限制，没有给予深

入研究，即使上述涉及的几个方面，也有更需深入挖掘研究的必要。再如易学逻辑系统的一致性与完备性问题、易学推类的必然性与或然性问题等等，书中曾给出解决的尝试性方案的原则，但没有将这些方案彻底完成。其原因在于，一是这些问题的解决需要参考大量的历史文献，二是一致性与完备性问题已经超出逻辑史的研究范围，但是这些问题已经给出进一步研究的思路，本人希望并乐意在以后的研究中将这些问题逐步解决。

特别感谢南京大学的卢央教授，正是他十几年来数度对我进行的古天文学、易学的倾囊相授，才使我有信心和能力敢于介入易学的研究。本书写作期间曾得到他的精心指导，初稿完成后又请他通读了全稿，出版之际又作《序》，使本书增色许多。

特别感谢近二十年来对我成长付出巨大心血的乔泽厚老师。

感谢我的家人，特别是我的母亲和妻子给予我的巨大帮助。在我写论文和修改书稿期间，妻子黄慧女士一人挑起教育孩子和操持家务的全部重担。

本书的出版得益于多方支持。昔日同窗好友康健教授多方奔走帮助联系出版社，人民出版社方国根编审在本书的编辑和出版过程中与付出了大量劳动。在此表示由衷感谢。

本书的出版亦是我完成所承担的“八五”国家社科青年基金项目“中华易学思维模式之形式系统研究”的结束，并以此感谢给予我大力支持的方克立老师。

感谢南开大学杨龙教授、李毅教授、李翔海教授的大力支持，他们不仅对本书提出具体修改意见，还帮助本书获得南开大学亚洲研究中心出版资助。感谢南开大学马克思主义教育学院武东生教授、平章起教授的大力支持，他们或是帮助本书进行精致的电脑绘图，或是帮助分担日常琐碎行政事务。

导师崔清田教授虽抱重病远在大洋彼岸的加拿大国，不能为本书作序，但仍关心本书的出版，在此表示由衷地感谢！

感谢我的师弟刘邦凡和杨蕾的无私帮助。

本书出版之际，家父吴振海教授已谢世 6 年，相信该书的出版可以告慰在天之灵！

三国王弼讲：治易“意以象尽，象以言著。故言者，所以明象，得象而忘言。”余不敢忘记帮助过我的老师们与同窗，特言以书之，以表之。

本书出版只是本人在中国逻辑史和易学领域的阶段性成果，其中必有不妥之处，希望抛砖引玉，得到学术界前辈和同道的批评指正。

吴克峰

2005 年 10 月于南开园

引 言

—

《易学逻辑研究》从中国逻辑史的角度研究了易学中的逻辑以及对中国传统文化影响。

业师崔清田先生在教授中国古代逻辑的过程中，经常向我发问：“你认为中国古代有逻辑吗？如果有的话，它在哪里？它的理论是什么？它的主导推理类型是什么？它与西方逻辑的区别和关联是什么？它与产生的历史与文化背景有何互动关系和作用？”的确，这些都是关乎中国古代逻辑学术发展中的重要理论问题，或者说是中国古代逻辑研究中的逻辑观问题，是非常发人深省的。

逻辑学是研究推理的学说，中国古代逻辑同样是以推理为研究对象的学说。但是，作为世界逻辑学重要组成部分的中国古代逻辑学，既具有逻辑学的一般特点（即逻辑的共同性），同时又具有自身的独特特点（逻辑的特殊性）。作为共同性意义上的中国古代逻辑学，不仅以推类为自己的研究对象，而且也有自己的推理理论、

推理类型和规则；作为特殊性意义上的中国古代逻辑学，是指它的推理理论、推理类型和规则具有鲜明的民族文化特征，其逻辑的意义只有放入产生它的历史与文化中才能得到合理的解释；同时，它又从逻辑的维度即思维的层面上对传统文化的方方面面产生了深刻的影响。

百余年来，中国古代逻辑研究的主流是在西方逻辑知识背景之下进行的。然而，面对同西方文化有很大不同的中国古代文化传统，如何界定中国古代逻辑，如何对它进行诠释，如何看待它的作用和价值，就自然成为一个非常重要的问题。是将我们的古代逻辑放在西方文化的背景下去解释，还是在自己的固有传统中寻找它的价值和意义，是机械地比附西方逻辑来挖掘自己的逻辑传统，还是在自己的文化传统中探寻那些作为具有古代方法论工具性质的逻辑理论，同样是一个值得深思和必须要认真反思的问题。

在这种逻辑观的指导之下，我试图把对中国逻辑史的研究放入到中国传统文化的整体大背景之下来考虑。这样，作为“群经之首”的《周易》及其易学中的相关逻辑理论与思想，就不可避免地首先进入到我的研究视野。长期以来，中国逻辑史的研究囿于先秦名学与辩学的逻辑思想，忽视了对作为在传统文化发展中思维重要起源的《周易》及易学的研究。但是，自汉代以来由于作为名辩代表的墨家思想受到禁锢不得流传，致使在汉代以后的学术传承中不仅很难看到墨家逻辑的影子，也使得中国逻辑史的研究很难深入下去，甚至得出中国古代没有逻辑的奇谈怪论。

本书就中国逻辑史研究中的这一空白入手，深入地研究了易学逻辑，包括《易经》、《易传》、易学中逻辑的主导推理类型、逻辑理论、逻辑系统、逻辑方法以及这种方法对传统文化中名辩学、伦理与政治思想、传统医学、古代天文学的影响，同时涉及与西方逻

辑的比较研究。

本书力求避免中国逻辑史研究中，自“西学东渐”以来产生的“比附”弊端，沿袭关注逻辑与文化关系的优良学风，将中国古代逻辑的解读放入到产生它的历史、文化背景中去考察，以揭示其中国逻辑的特殊性，同时注重研究易学逻辑的推理形式，以揭示其逻辑的共同性。简言之，本书研究所采取的是“历史的分析与文化的诠释”，兼顾逻辑研究的“共同性与特殊性”、“求同与求异”的逻辑研究观。

二

在上述逻辑观的指导之下，本书对中国传统文化背景下的易学逻辑的内容作了较为全面的梳理与研究。首先对近现代中国逻辑研究中有关“类”与“推类”的研究成果进行了梳理，对文化先贤们有关《易经》逻辑的研究成果进行了展示。在此基础上指出，易学逻辑的主导推理类型是“推类”。对“推类”的前提“类”进行了深入的研究，如对“方以类聚，物以群分”、“于稽其类”等一系列有关“类”的问题进行了研究；对易学逻辑中“推类”的种类进行了划分，指出它包括“阴阳”、“五行”、“八卦”、“干支”等推理形式，并对这些推理形式进行了深入详细的逻辑分析，包括对这些推理所蕴涵的文化内涵的分析。逻辑作为思维的一般形式，无论是在中国还是在西方，都应该具有共同性。从此出发，依据易学逻辑本身的特点，采用数理逻辑中的公理方法构造了易学逻辑系统，包括母系统和子系统两部分，从中可以发现易学逻辑与现代逻辑的某些对应关系和共同性。逻辑作为方法论和求真工具，必然对其得以产生的文化背景下的各种理论和科学产生指导作用。从此出发，本书

试图从研究方法与研究思路上揭示易学逻辑的推类方法与中国古代名辩学、伦理与政治思想、传统医学、古代天文学等存在的内在联系，并根据历史事实得出易学逻辑的推类方法对上述各门学科的理论思路和研究方法有指导作用，从而推动了它们的发展，进而对整个中国古代文化有推动作用的结论。

《易经》是殷商时期流传下来的文化典籍，《周易》在汉代始被尊为“群经之首”，历史上对它的研究从未停息过，对它的研究及成果所形成的易学成为中国古代文化的重要组成部分。《四库全书总目》说：“易道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可以援《易》以为说。”可以说，自先秦以来的思想家们都十分重视对它的研究，并从中吸取养料。从中国逻辑史的发展看，易学逻辑以在中国文化中最具抽象的符号，以及由这些抽象的符号所组成的具有半形式化的自然系统性的推理理论，特别是作为中国古代各门科学普遍遵循的方法而具有的逻辑方法论的性质，在中国逻辑发展史上占有不可忽视的重要地位。因此，研究易学逻辑毫无疑问具有重要的学术价值和意义。

序

卢 央

逻辑是文化发展中的深层次内容，影响着人们的思维习惯，影响着文化内容中各个门类的发展。逻辑的本质乃是推理，内容包括推理方法、推理理论及其系统等。

在中国古代文化发展的历史长河中，一方面对推理方法、推理原理的研究广泛存在，另一方面又因为符号系统不健全，使得古代关于推理的理论或系统表现得不够充分，缺乏甚或严重缺乏专门的、完整的研究体系，同时中国古代推理的方法和原理分散表现在各个文化方面。对于逻辑史的学者和专家们而言，中国古代的逻辑思想和逻辑表现是一个重要的研究领域。作者吴克峰是南开大学哲学系逻辑学专业的博士，在崔清田教授的悉心指导下，对中国古代的逻辑思想和逻辑理论进行过深入的研究。中国古代属于逻辑范围的内容，既有与西方逻辑系统存在共性的一面，又有其差异性的一面，即有其特殊性的一面。因此，研究中不能因其普遍性作简单的比附，而是必须对中国古代逻辑资料作“历史的分析与文化的诠释”（崔清田主编《名学与辩学》）。作者认为中国古代推理方法的

一个重要特性就是注重功用，即逻辑的工具性，其推理思想和原理虽没有做出系统性的表述，但却实际上影响了中华民族的思维方式，对中国各门学科的建立和发展，在方法论上起到了关键性的作用。这是历史上无可争辩的事实。

吴克峰博士在《易学逻辑研究》中选择了易学及其相关文化领域中的逻辑资料进行深入的探讨。易学是中国传统文化中最庞杂、也是最丰富的文化园地，正所谓“易道广大，无所不包”。从这一庞杂的文化内容中，探索其逻辑思想和逻辑理论，当然不是一项轻松的工作。但凭着一个逻辑学者的敏感和对前辈学者辛勤开发的尊重，在浩繁的易学逻辑资料中，将注意力集中于古代十分普遍的“推类”推理模式。认为“推类”表现为《易经》的主要思维方式，同时也是“易学逻辑”的主导推理类型。本书就是对“推类”的推理模式作了深入分析和研究的结果。

中国传统文化思维的根本目标是宇宙天地间一切事物与人的关系。《周易·系辞》有言：“易与天地准，故能弥纶天地之道。”易学这个思维目标，必然要将宇宙间的一切做出适当分类。《周易》将一切事物归结为以八卦表示的八大类。《系辞》中小心地提出“分类”的原则，就是“按类所取”，按其性质将所有事物归为八类，既有明确的归类原则，更有明确的“推类”方法和理论。这些“推类”理论主要可以叙述为六点：（1）《易》系统有所谓“三易”，即“变易”、“不易”和“简易”。“变易”就是对变动不居的客观世界的描述。有了变化，就为逻辑推演提供了可能。（2）《易》系统的推演变化是“刚柔相推而生变化”，即根据客观世界中阴阳的变化推出新的状况。从逻辑上讲，《易》系统内具体表现为如果一个定理，经推演变化而得到另一个定理，则这定理与之前的定理是等值的。（3）《易》系统推演的规则是“依类相推”即《系辞》强调

的“与类行”。这是“推类”原理中必须遵守的要点。(4)《易》系统指明并强调了“依类相推”的“可行性”原则。(5)《易》系统强调了“与时消息”或“与时偕行”的系统开放性原则。(6)《易》系统的“不易”原则就是强调了《易》“推类”原理的稳定性和普遍性。“简易”或“易简”强调了“推类”原则的可使用性和简易性。

作者归结出《易》系统中的推论的方法和理论原则，明确揭示了《易》系统的逻辑内容。虽然“推类”的推理原则在古代不是采用一种有效的符号体系，而是以文字说明作为主要表达方式，不易为现代逻辑所接受。但是，当然不能由于能否被接受，而否定其存在。

在进一步的研究中，作者认为《易》系统中的符号是中国古代文化中产生的最抽象的符号。所以，作者采用《易》系统中这一套符号体系，用数理逻辑的方法，将《易》系统用形式化表示，共列出 10 条公理和 26 条定理，建构成“易学逻辑的母系统”。为了说明这个形式化系统的有效性，或许只是为了检验这一建构起来的形式化系统，进而讨论了《黄帝内经·素问》中的“五运六气”理论系统的形式化结构，称为“易学逻辑的子系统”。这一子系统建构成立，鼓舞了作者建立古代其他有关各门学科的“易学逻辑子系统”的可能性，似乎认为对“易学逻辑母系统”的进一步研究，对于古代伦理、政治思想等方面也可以用形式化方法表明其逻辑体系。当然作者也认为，纯粹依照西方数理逻辑这一套方法来建立这个体系是十分困难的。但总的来说，作者在上述领域的研究是有开创性的、很有成效的，所取得成果是不易的。当然，《易学逻辑研究》中不可避免有商榷之处，但相信随着这一中国古代逻辑体系的深入研究之后，不仅会展示出更新的启示，而且会激发传统文化研究学者们的更大兴趣。

2005 年 11 月 9 日于南京